KÖPRÜLÜ KÜT.
515

شرح الاربع [illegible]

٥١٥

٥٠٥

٨٨٣

كتاب شرح المنهاج

البيضاوي في الأصول الشيخ

الإمام العالم العلامة أبي محمد

عبد الرحيم بن الحسن

الإسنائي تغمده

الله برحمته

وأسكنه فسيح

جنته

بمنه

وكرمه

وجوده

آمين

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله

قال الشيخ الامام العالم العلامه جمال الدين ابو محمد عبد الرحيم
ابن الحسن الاسنائي عفا الله عنه الحمد لله الذي مهد اصول
شريعته بكتابه القديم الازلي وايد قواعدها بسنة نبيه
العربي وشيد اركانها بالاجماع المعصوم من الشيطان الغوي
واعلا منارها بالاقتباس من القياس الخفي والجلي واوضح طرايقها
بالاجتهاد في الاعتماد على السبب القوي وشرع للقاصر عن
مرتبتها استفتا من هو بها قايم ملي وصلاته وسلامه على سيدنا
محمد المبعوث الى القريب والبعيد الشريف والدني وعلى اله
واصحابه اولى كل فضل سني وقدر علي وبعد فان اصول الفقه علم
عظم قدره وتبين شرفه وفخره اذ هو قاعدة الاحكام الشرعيه
واساس الفتاوى الفرعيه التي بها صلاح المكلفين معاشا ومعادا ثم ان
اكثر المشتغلين به في هذا الزمان قد اقتصروا من كتبه على المنهاج
للامام العلامه قاضي القضاه ناصر الدين البيضاوي رضي الله عنه
لكونه صغير الحجم كثير العلم مستعذب اللفظ وكنت ايضا ممن لازمه
درسا وتدريسا فاستخرت الله تعالى في وضع شرح عليه موضح
لمعانيه مفصح عن مبانيه محرر لادلته مقرر لاسولته كاشف عن اسراره
باحث عن اسرار منبها فيه على امور اخرى مهمه احدها ذكر ما يرد
عليه من الاسوله التي لا جواب عنها او عنها جواب ضعيف الثاني
التنبيه على ما وقع فيه من الغلط في النقل الثالث تبيين مذهب
الشافعي بخصوصه ليعرف الشافعي مذهب امامه في الاصول
فان ظفرت بالمسله فيما وقع لي من كتب الشافعي بخصوصه كالام
والاملا والامالي ومختصر المزني ومختصر البويطي نقلتها منه بلفظها
غالبا مبينا للكتاب التي هي فيه ثم للباب وان لم اظفر بها في كلامه
عزوتها الى ناقلها عنه الرابع ذكر فايدة القاعده من فروع مذهبنا

في المسايل المحتاجه الى ذلك الخامس التنبيه على المواضع التي خالف
المصنف فيها كلام الامام او كلام الامدي او كلام ابن الحاجب فان
كل واحد من هولا قد صار عمده في التصحيح ياخذ به اخذون فان
اضطرب كلام احد هولا نبهت عليه ايضا السادس ما ذكره الامام
وابن الحاجب من الفروع الاصوليه واهمله المصنف فاذكره مجردا
عن الدليل غالبا السابع التنبيه على كثير مما وقع فيه الشارحون
من التقريرات التي ليست مطابقه وقد كنت قصدت التصريح بكل
ما ذكروه منها فرايت الاشتغال به يطول لكثرته حتى رايت في بعض
شروحه المشهوره ثلثه مواضع تلي بعضها بعضا فلذلك اعرضت
عن كثير منها فلم اذكره البته اكتفا بتقرير الصواب واشرت الى كثير
منها اشارة لطيفه وصرحت بمواضع كثيره منها الثامن التنبيه على
فوايد اخرى مستحسنه كنقول غريبه وابحاث نافعه وقواعد
مهمه الى غير ذلك مما ستراه ان شا الله واعلم ان المصنف رحمه
الله اخذ كتابه من الحاصل للفاضل تاج الدين الارموي والحاصل
اخذه مصنفه من المحصول للامام فخر الدين والمحصول استمداده
من كتابين لا يكاد يخرج عنهما غالبا احدهما المستصفى لحجة الاسلام
الغزالي والثاني المعتمد لابي الحسين البصري حتى رايته
ينقل منهما الصفحه او قريبا منها بلفظها وسببه على ما قيل انه كان
يحفظهما فاعتمدت في شرحي لهذا الكتاب مراجعة هذه الاصول
طلبا لادراك وجه الصواب في المنقول منه والمعقول وحرصا
على ايراد ما فيه علي وفق مراد قايليه فانه ربما خفي المقصود او شاذ
غيره فيتضح بمراجعة اصل من هذه الاصول المذكوره ولم اترك جهدا
في تنقيحه وتحريره فانى بحمد الله شرعت فيه خليا من الموانع والعوايق
منقطعا عن القواطع والعلايق فصار هذا الشرح عمده في الفن عموما
وعمده في معرفة مذهب الشافعي فيه خصوصا وعمده في شرح هذا

الكتاب وسعيت سعيي في ايضاح معانيه وبذلت وسعي في تسهيله
لمطالعيه بحيث لا تبعد رتبته على المبتدي ولا يبطي ادراكه على المنتهي
وسميته نهاية السول في شرح منهاج الاصول والله اسال ان ينفع به
مولفه وكاتبه وقاريه والناظر فيه وجميع المسلمين بمنه وكرمه امين
قال اصول الفقه معرفة دلايل الفقه اجمالا وكيفية الاستفادة
منها وحال المستفيد اقول اعلم انه لا يمكن الخوض في علم من العلوم
الا بعد تصوره لكن العلم والتصور مستفاد من التعريفات فلذلك
قدم المصنف تعريف اصول الفقه على الكلام في مباحثه ولا شك
أن اصول الفقه لفظ مركب من مضاف ومضاف اليه منقول عن معناه
الاضافي وهو الادلة المنسوبة الى الفقه وجعل لقبا اي علما على الفن
الخاص من غير نظر الى الاجزا والفرق بين اللقبي والاضافي من وجهين
احدهما ان اللقبي هو العلم كما سياتي والاضافي موصل الى العلم الثاني
ان اللقبي لا بد فيه من ثلاثة اشيا معرفة الدلايل وكيفية الاستفادة
وحال المستفيد واما الاضافي فهو الدلايل خاصة ولفظ اصول
الفقه مركب على المعنى الاضافي دون اللقبي لان جزوه لا يدل على جزو
معناه فاذا تقرر ما قلناه وعلمت ان اصول الفقه في الاصل مركب
فاعلم ان معرفة المركب متوقفة على معرفة مفرداته فكان ينبغي له ان
يذكر تعريف الاصل وتعريف الفقه قبل تعريف اصول الفقه كما فعل
الامام في المحصول والامدي في الاحكام وغيرهما مستدلين بما
ذكرته من توقف معرفة المركب على معرفة المفردات فلنذكر اولا
تعريفهما ثم نعود الى شرح كلامه فنقول الاصل له معنيان معنى
في اللغة ومعنى في الاصطلاح فاما معناه اللغوي فاختلفوا فيه على
عبارات احدها ما يبتني عليه غيره قاله ابو الحسين البصري في
شرح العمد ثانيها المحتاج اليه قاله الامام في المحصول والمنتخب وتبعه
صاحب التحصيل ثالثها ما يستند تحقق الشي اليه قاله الامدي

في الاحكام ومنتهى السول رابعها ما منه الشي قاله صاحب الحاصل
خامسها منشا الشي قاله بعضهم واقرب هذه الحدود هو الاول
والاخير واما في الاصطلاح فله اربعة معان احدها الدليل
كقولهم اصل هذه المسلة الكتاب والسنة اي دليلها ومنه ايضا اصو
الفقه اي ادلته الثاني الرجحان كقولهم الاصل في الكلام الحقيقة اي
الراجح عند السامع هو الحقيقة لا المجاز الثالث القاعدة المستمرة
كقولهم اباحة الميتة للمضطر على خلاف الاصل الرابع الصورة
المقيس عليها على اختلاف مذكور في القياس في تفسير الاصل واما
الفقه فله ايضا معنيان لغوي واصطلاحي فالاصطلاحي سياتي
في كلام المصنف واما اللغوي فقال الامام في المحصول والمنتخب هو
فهم غرض المتكلم من كلامه وقال الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع هو فهم
الاشيا الدقيقة فلا يقال فقهت ان السما فوقنا وقال الامدي هو الفهم
وهذا هو الصواب فقد قال الجوهري الفقه الفهم تقول فقهت
كلامك بكسر القاف افقهه بفتحها في المضارع اي فهمته فهما قال
تعالى ما لهولا القوم لا يكادون يفقهون حديثا وقال تعالى ما
نفقه كثيرا مما تقول وقال تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم اذا علمت ذلك
فلنرجع الى شرح كلام المصنف فنقول قوله معرفة كالجنس دخل فيه
اصول الفقه وغيره والفرق بينه وبين العلم من وجهين احدهما ان
العلم يتعلق بالنسب اي وضع لنسبة شي الى اخر ولهذا تعدى
الى مفعولين بخلاف عرف فانها وضعت للمفردات تقول عرفت زيدا
الثاني ان العلم لا يستدعي سبق جهل بخلاف المعرفة ولهذا لا يقال
لله تعالى عارف ويقال له عالم وقد نص جماعة من الاصوليين ايضا
ومنهم الامدي في ابكار الافكار على نحوه فقالوا ان المعرفة لا تطلق على
العلم القديم وقوله دلايل الفقه هو جمع مضاف وهو يفيد العموم فيعم
الادلة المتفق عليها والمختلف فيها وحينيذ فيحترز به عن ثلاثة اشيا

احدها معرفه عين الادله كمعرفه النحو ونحوه والثاني معرفه ادله
عين الفقه كادله النحو والكلام والثالث معرفه بعض ادله الفقه كالباب
الواحد من اصول الفقه فانه جزو من اصول الفقه فلا يكون اصول
الفقه ولا يسمى العارف به اصوليا لان بعض الشي لا يكون نفس الشي
والمراد بمعرفه الادله ان يعرف ان الكتاب والسنه والاجماع والقياس
ادله يحتج بها وان الامر مثلا للوجوب وليس المراد حفظ الادله ولا
غيره من المعاني فافهم واعلم ان التعبير بالادله يخرج لكثير من اصول
الفقه كالعمومات واخبار الاحاد والقياس والاستصحاب وغير ذلك
فان الاصوليين وان سلموا العمل بها فليست عندهم ادله للفقه بل
امارات له فان الدليل عندهم لا يطلق الا على المقطوع به ولهذا
قال الامام في المحصول اصول الفقه مجموع طرق الفقه ثم قوله طرق
الفقه يتناول الادله والامارات وقوله اجمالا اشاره الى ان
المعتبر في حق الاصولي انما هو معرفه الادله من حيث الاجمال ككون
الاجماع حجه وكون الامر للوجوب كما بيناه وفي الحاصل انه احتراز
عن علم الفقه وعلم الخلاف لان الفقيه يبحث عن الدلايل من جهه دلا لتها
على المسله المعينه والمتناظران ينصب كل منهما الدليل على مسله
معينه وفيما قاله نظر ولم يصرح في المحصول بالمحترز عنه فان قيل ان
اجمالا في كلام المصنف لا يجوز ان يكون مفعولا لان عرف لا يتعدى
الا الى واحد وقد جر بالاضافه ولا تمييزا منقولا من المضاف
لكون اصله معرفه اجمال ادله الفقه لفساد المعنى ولا حالا من
المعرفه او من الدلايل لانهما مونثان واجمال مذكر ولا نعتا المصدر
محذوف اي معرفه اجماليه لتذكيره ايضا فالجواب انه يجوز ان
يكون في الاصل مجرورا بالاضافه الى معرفه تقديره معرفه دلايل
الفقه معرفه الاجمال اي لا معرفه تفصيل فحذف المضاف واقيم المضاف
اليه مقامه فانتصب كقوله تعالى واسال القريه اي اهل القريه ويجوز ان

يكون

يكون نعتا المصدر مذكر محذوف تقديره عرفانا اجماليا قال
الجوهري يقال عرفت معرفة وعرفانا انتهى وعلى هذين الاعرابين
يكون الاجمال راجعا الى المعرفه واما عوده الى الدلايل فهو وان كان
صحيحا من جهه المعنى لكن هذا الاعراب لا يساعده وفي بعض الشروح
ان اجمالا منصوب على المصدر او على التمييز وهو خطا لما قلناه قوله
وكيفيه الاستفاده منها هو مجرور بالعطف على دلايل اي معرفه دلايل
الفقه ومعرفه كيفيه استفاده الفقه من تلك الدلايل اي استنباط الاحكام
الشرعيه منها وذلك يرجع الى معرفه شرايط الاستدلال كتقديم
النص على الظاهر والمتواتر على الاحاد ونحوه مما سياتي في باب التعادل
والتراجيح فلا بد من معرفه تعارض الادله ومعرفه الاسباب التي يترجح بها
بعض الادله على بعض وانما جعل ذلك من اصول الفقه لان المقصود من معرفه
ادله الفقه استنباط الاحكام منها ولا يمكن الاستنباط منها الا بعد معرفه
التعادل والترجيح لان دلايل الفقه مفيده للظن غالبا والمظنونات قابله
للتعارض محتاجه الى الترجيح فصار معرفه ذلك من اصول الفقه قوله
وحال المستفيد هو مجرور ايضا بالعطف على دلايل اي ومعرفه حال
المستفيد وهو طالب حكم الله تعالى فيدخل فيه المجتهد والمقلد كما
قال في الحاصل لان المجتهد يستفيد الاحكام من الادله والمقلد يستفيد
من المجتهد واشار المصنف بذلك الى شرايط الاجتهاد وشرايط
التقليد التي ذكرها في الكتاب السابع وانما كان معرفه تلك الشروط
من اصول الفقه لانا بينا ان الادله قد تكون ظنيه وليس بين الظني ومدلوله
ارتباط عقلي لجواز عدم دلالته عليه فاحتيج الى رابط وهو الاجتهاد
فتلخص ان معرفه كل واحد مما ذكر اصل من اصول الفقه ومجموعها الثلث
تلك اتى بلفظ الجمع فقال اصول الفقه معرفه كذا وكذا ولم يقل
اصل الفقه وهذا الحد ذكره صاحب الحاصل فقلده فيه المصنف وفيه
نظر من وجوه احدها كيف يصح ان يكون اصول الفقه هو معرفه

التعارض

لها

ها

ولا يسمى

الادلة مع ان اصول الفقه شيء ثابت سواء وجد العارف به ام لا ولو كان
هو المعرفة بالادلة لكان يلزم من فقدان العارف باصول الفقه فقدان
اصول الفقه وليس كذلك ولهذا قال الامام في المحصول اصول الفقه مجموع
طرق الفقه ولم يقل معرفة مجموع طرق الفقه وذكر نحوه في المنتخب ايضا
وكذلك صاحب الاحكام وصاحب التحصيل وخالف ابن الحاجب فجعله
العلم ايضا وحاصله ان طائفة جعلوا الاصول هو العلم لا المعلوم وطائفة
عكست **ثانيها** ان العلم باصول الفقه ثابت لله تعالى لانه تعالى عالم
بكل شيء ومن ذلك هذا العلم الخاص فلا بد من ادخاله في الحد والا لزم خروج
المحدود بدون الحد لكنه لا يمكن دخوله فيه لانه حده بقوله معرفة دلائل
الفقه والمعرفة لا تطلق على الله تعالى لانها تستدعي سبق الجهل كما تقدم
ثالثها انه جمع دليلا على دلائل هنا وفي اوائل القياس حيث قال لعموم
الدلائل وفي اول الكتاب الخامس حيث قال في دلائل اختلف فيها وانما
صوابه ادلة قال ابن مالك في شرح الكافية الشافية لم يات فعائل جمعا لاسم جنس
على وزن فعيل فيما اعلم لكنه بمقتضى القياس جائز في العلم المؤنث كسعائد
جمع سعيد اسم امراة وقد ذكر النحاة لفظين وردا من ذلك ونصوا
على انهما في غاية القلة وانه لا يقاس عليهما **رابعها** وهو مبني على مقدمة
وهي ان كل علم فله موضوع ومسائل فموضوعه هو ما يبحث في ذلك العلم
عن الاحوال العارضة له ومسائله هي معرفة تلك الاحوال فموضوع
علم الطب مثلا هو بدن الانسان لانه يبحث فيه عن الامراض اللاحقة
له ومسائله هي معرفة تلك الامراض والعلم بالموضوع ليس داخلا في
حقيقة ذلك العلم كما اوضحناه في بدن الانسان وموضوع علم الاصول
هو ادلة الفقه لانه يبحث فيها عن العوارض اللاحقة لها من كونها عامة
وخاصة وامرا ونهيا وهذه الاشياء هي المسائل واذا كانت هي موضوع
هذا العلم فلا تكون من ماهيته **فان قيل** موضوع هذا العلم هو الادلة
الكلية من حيث دلالتها على الاحكام واما مسائله فهي معرفة الادلة باعتبار

فيه مسامحة والمقصود واضح

الادلة م

ما يعرض لها من كونها عامة وخاصة وغير ذلك وهذا هو الواقع في الحد
قلنا لا نسلم بل الاول ايضا مذكور فانه المراد بقوله دلائل الفقه كما تقدم
خامسها ان هذا الحد ليس بمانع لان تصور دلائل الفقه الى اخره
يصدق عليه انه معرفة بها اي علم لان العلم ينقسم الى تصور وتصديق
ومع ذلك ليس من علم الاصول فان الاصول هو العلم التصديقي لا التصوري
قال والفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من ادلتها
التفصيلية **اقول** لما كان لفظ الفقه جزءا من تعريف اصول الفقه
ولا يمكن تعريف شيء الا بعد معرفة اجزائه احتاج الى تعريفه **فقوله**
العلم جنس دخل فيه سائر العلوم وللقائل ان يقول لم قال في حد الاصول
معرفة وفي حد الفقه العلم وقد استعمل ابن الحاجب لفظ العلم فيهما وابن
برهان في الوجيز لفظ المعرفة هنا **وقوله** بالاحكام احترز به عن العلم
بالذوات والصفات والافعال قاله في الحاصل ووجه ما قاله ان العلم
لا بد له من معلوم وذلك المعلوم ان لم يكن محتاجا الى محل يقوم به فهو
الجوهر كالجسم وان احتاج فان كان سببا للتاثير في غيره فهو الفعل
كالضرب والشتم وان لم يكن سببا فان كان نسبة بين الافعال والذوات
فهو الحكم وان لم يكن فهو الصفة كالحمرة والسواد فلما قيد العلم بالحكم كان
مخرجا للثلاثة لكن في اطلاق خروج الصفات اشكال وذلك ان الحكم
الشرعي خطاب الله تعالى وخطاب الله تعالى كلامه وكلامه صفة من
جملة القائمة بذاته تعالى فيلزم من اخراج الصفات اخراج الفقه — صفاته
وهو المقصود بالحد والباقي **قوله** بالاحكام يجوز ان تكون متعلقة بمحذوف
اي العلم المتعلق بالاحكام والمراد تعلق العلم بها التصديق بكيفية تعلقها
بافعال المكلفين كقولنا المساقاة جائزة لا العلم بتصورها فانه من مبادي
اصول الفقه فان الاصولي لا بد ان يتصور الاحكام كما سياتي ولا التصديق
بثبوتها في نفسها ولا التصديق بتعلقها فانها من علم الكلام **فان قيل** الالف
واللام في الاحكام لا جائز ان تكون للعهد لانه ليس لنا شيء معهود يشار اليه

ولا للجنس لان اقل جنس الجمع ثلثه فيلزم منه ان العامي يسمى فقيها اذا عرف
ثلث مسايل بادلتها لصدق اسم الفقه عليها وليس كذلك ولا للعموم لانه
يلزم خروج اكثر المجتهدين لان مالكا من اكابرهم وقد ثبت انه سيل
عن اربعين مسئله فاجاب في اربع وقال في ست وثلاثين لا ادري
فالجواب التزام كونها للجنس لان الحد انما وضع لحقيقه الفقه ولا يلزم
من اطلاق الفقه على ثلثه احكام ان يصدق على العارف بها انه فقيه لان فقيها
اسم فاعل من فَقُهَ بضم القاف ومعناه صار الفِقْهُ سجيه وليس اسم من
فقه بكسر القاف اي فهم ولا من فقه بفتحها اي سبق غيره الى الفهم لما تقرر
في علم العربيه ان قياسه فانه فظهر ان الفقيه يدل على الفقه وزياده كونه
سجيه وهذا اخص من مطلق الفقه ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم فلا
يلزم نفي الفقه عند نفي المشتق الذي هو فقيه وهذا من احسن الاجوبه
وقد احترز الامدي عن هذا السوال فقال الفقه العلم بجمله غالبه
من الاحكام وهو احتراز حسن **وقوله** الشرعيه احتراز عن العلم
بالاحكام العقليه كالعلم بان الواحد نصف الاثنين وبان الكل اعظم من الجزو
وشبه ذلك كالطب والهندسه وعن العلم بالاحكام اللغويه وهو نسبه
امر الى اخر بالايجاب او بالسلب كعلمنا بقيام زيد او بعدم قيامه والشرعي
هو ما يتوقف معرفته على الشرع **وقوله** العمليه احترز به عن العلم
بالاحكام الشرعيه العلميه وهو اصول الدين كالعلم بكون الاله واحدا
سميعا بصيرا وكذلك اصول الفقه على ما قاله الامام في المحصول واقتصر
عليه قال لان العلم بكون الاجماع حجه مثلا ليس علما بكيفيه عمل وتبعه على ذلك
صاحب الحاصل وصاحب التحصيل وفيه نظر لان حكم الشرع بكون
الاجماع حجه مثلا معناه انه اذا وجد فقد وجب عليه العمل بمقتضاه
والاتيان بموجبه ولا معنى للعمل الا هذا الا انه نظير العلم بان الشخص متى زنا
وجب على الامام حده وهو من الفقه **وقوله** المكتسب احترز به عن علم الله تعالى
وعلم ملايكته بالاحكام الشرعيه العمليه وكذلك علم رسوله الحاصل من غير اجتهاد

بل بالوحي وكذلك علمنا بالامور التي علم بالضروره كونها من الدين كوجوب
الصلوات الخمس وشبهها فجميع هذه الاشيا ليس بفقه لانها غير مكتسبة
هكذا ذكره كثير من الشراح وما قالوه في غير الله تعالى فيه نظر موقوف
على تفسير المراد بالمكتسب ولا ذكر لهذا القيد في المحصول ولا في
مختصراته وانما وقع فيها التقييد بان لا يكون معلوما من الدين بالضروره
ثم صرحوا بانه للاحتراز عن نحو الخمس كما تقدم ذكره وفيه نظر ايضا
فان اكثر علم الصحابه انما حصل بسماعهم من النبي صلى الله عليه وسلم فيكون
ضروريا وحينيذ فيلزم ان لا يسمى علم الصحابه فقها وان لا يسموا فقهاء
وهو باطل والاولى ان يقال احترز بالمكتسب عن علم الله تعالى وعن علم من
ذكرناه من علم الملايكه والرسول الحاصل بالوحي والمكتسب في كلام
المصنف مرفوع على الصفه للعلم ولا يصح جره على الصفه للاحكام لان الاحكام
موننه والمكتسب مذكر ولان علم الله تعالي وعلم المقلد يرد على
الحد على هذا التقدير ولا يخرجان بما قالوه وذلك لان المعلوم للمقلد
مثلا في نفسه مكتسب من ادله تفصيليه فان المصنف لم يشترط ذلك
بالنسبه الي العالم به بل عبر عنه بقوله مكتسب وهو مبني للمفعول
فاذا علم المجتهد ان الاخت لها النصف للايه الكريمه واخبر به المقلد
صدق ان المقلد علم شيا اكتسبه غيره من دليل تفصيلي واذا صدق
ذلك صدق بناوه للمفعول فيقال علم شيا مكتسبا من دليل تفصيلي
وهكذا ايضا في علم الله تعالى فان الباري تعالى عالم بحكم وذلك الحكم
موصوف بانه مكتسب يعني ان شخصا قد اكتسبه **وقوله** من ادلتها
التفصيليه احترز به عن العلم الحاصل للمقلد في المسايل الفقهيه
فان المقلد اذا علم ان هذا الحكم افتى به المفتي وعلم ان ما افتى به المفتي
فهو حكم الله تعالى في حقه علم بالضروره ان ذلك حكم الله في حقه فهذا
وامثاله علم باحكام شرعيه عمليه مكتسب لكن لا من ادله تفصيليه بل
من دليل اجمالي فان المقلد لم يستدل على كل مسله بدليل مفصل يخصها

بل بدليل واحد يعم جميع المسايل الفقهيه فان المقلد اذا علم ان هذا
الحكم افتى به المفتي هكذا قاله الامام في المحصول وغيره وتابعه عليه صاحب
الحاصل وصاحب التحصيل وفي الحد نظر من وجوه احدها ان
تعريف الفقه بانه العلم يقتضي ان يكون اصول الفقه هو ادله العلم بالاحكام
لا ادله الاحكام انفسها وهو باطل لان مدلول الدليل هو الحكم لا العلم
بالحكم الثاني انه لا يخلو اما ان يريد بالعمليه عمل الجوارح او هو اعم منها
ومن عمل القلوب فان اراد الاول فيرد عليه ايجاب النيه وتحريم الرياء
والحسد وغيرها فانها من الفقه وليس فيها عمل بالجوارح وان اراد
الثاني ورد عليه اصول الدين فانه ليس بفقه مع انه عمل بالقلب ولو قال
الفرعيه كما قال الامدي وابن الحاجب لتخلص من الاعتراض الثالث
ان العلم يطلق ويراد به الاعتقاد الجازم المطابق لدليل كما ستقف
عليه وهذا هو المصطلح عليه ويطلق ويراد به ما هو اعم من هذا وهو
الشعور فان اراد الاول لم يحسن الاحتراز عن المقلد بقوله من ادلتها
التفصيليه لعدم دخوله في الحد لان ما عند المقلد يسمى تقليد الا علما
وان اراد الثاني لم يرد سوال القاضي المذكور عقب هذا في قوله الفقه
من باب الظنون الرابع ان هذا الحد ليس بمانع لان تصور الاحكام
الشرعيه الى اخره يصدق عليه انه علم بها اذ العلم ينقسم الي تصور
وتصديق ومع ذلك ليس بفقه بل الفقه العلم التصديقي لا التصوري
قال قيل الفقه من باب الظنون قلنا المجتهد اذا ظن الحكم
وجب عليه الفتوى والعمل به للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن
فالحكم مقطوع به والظن في طريقه اقول هذا اعتراض على حد
الفقه اورده القاضي ابو بكر الباقلاني وتقريره موقوف على مقدمة
وهي ان الحكم بامر على امر ان كان جازما مطابقا لدليل فهو العلم كعلمنا
بان الاله واحد وان كان جازما مطابقا لغير دليل فهو التقليد كاعتقاد
العامي ان الضحى سنه وان كان جازما غير مطابق فهو الجهل كاعتقاد

الكفار ما كفرناهم به وان لم يكن جازما نظر ان لم يترجح احد الطرفين
فهو الشك وان ترجح فالطرف الراجح ظن والمرجوح وهم واذا
عرفت ذلك فلنرجع الي تقرير السوال فنقول الفقه مستفاد
من الادله السمعيه فيكون مظنونا وذلك لان الادله السمعيه
ان كانت مختلفا فيها كالاستصحاب فهي لا تفيد الا الظن عند
القايل بها والمتفق عليها بين الايمه هو الكتاب والسنه والاجماع
والقياس فاما القياس فواضح كونه لا يفيد الا الظن واما الاجماع
فان وصل الينا بالاحاد فكذلك ووصوله بالتواتر قليل جدا وقد بره
فقد صحح الامام في المحصول والامدي في الاحكام ومنتهى السول
انه ظني واما السنه فالاحاد منها لا يفيد الا الظن واما المتواتر
فهو كالقران متنه قطعي ودلالته ظنيه لتوقفه على نفي الاحتمالات
العشرة ونفيها ما ثبت الا بالاصل والاصل يفيد الظن فقط
ويتعذر ان يكون فيه شي مقطوع الدلاله فيكون من ضرورات
الدين وهو ليس بفقه على ما تقدم في الحد فالفقه اذا مظنون
لكونه مستفادا من الادله الظنيه واذا كان ظنيا فلا يصح ان يقال
الفقه العلم بالاحكام بل الظن بالاحكام واجاب المصنف بانا
لا نسلم ان الفقه ظني بل هو قطعي لان المجتهد اذا غلب على ظنه مثلا
الانتقاض باللمس حصل له مقدمه قطعيه وهي قولنا انتقاض الوضو
مظنون والي هذه المقدمه اشار المصنف بقوله اذا ظن الحكم ولنا
مقدمه اخرى قطعيه وهي قولنا كل مظنون يجب العمل به وهذه
النتيجه قطعيه لان المقدمتين قطعيتان اما الاولى فلانها وجدانيه اي
يقطع بوجود الظن به كما يقطع بجوعه وعطشه واما الثانيه وهي قولنا
كل مظنون يجب العمل به فهي ايضا قطعيه لما قال المصنف وهو قوله
للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن ولم يبين الامام ولا مختصروا
كلامه ما ارادوه بالدليل القاطع وقد اختلف الشارحون فيه

وانما ... الينا بقوله وجب عليه الفتوى والعمل به فينتج انتقاض
الوضوء كما العمل به

الحكا

فقال بعضهم هو الاجماع فان الامة قد اجمعوا على ان كل مجتهد يجب
عليه العمل والافتاء بما ظنه وفيه نظر فان الاجماع ظني كما تقدم وقال
بعضهم هو الدليل العقلي وذلك ان الظن هو الطرف الراجح من الاحتمالا ت
كما قررناه فيكون الطرف المقابل له مرجوحا وحينئذ فاما ان يعمل
بكل واحد من الطرفين فيلزم اجتماع النقيضين او يترك العمل بكل
منهما فيلزم ارتفاع النقيضين او يعمل بالطرف المرجوح وحده وهو
خلاف صريح العقل فتعين العمل بالطرف الراجح وفيه نظر ايضا فانه
لا يجب العمل به او بنقيضه الا اذا ثبت بدليل قاطع ان كل فعل
يجب ان يتعلق به حكم شرعي وليس كذلك فيجوز ان يكون عدم
وجوبه بسبب عدم الحكم الشرعي فيبقى الفعل على البراءة الاصلية
كحاله قبل الاجتهاد وكحاله عند الشك **قوله** والظن في طريقه
اشار بذلك الى الظن الواقع في المقدمتين حيث قلنا هذا مظنون
وكل مظنون يجب العمل به فانه قد وقع التصريح بالظن في محمول
الصغرى وموضوع الكبرى فكيف يكون المقدمتان قطعيتين
مع التصريح بالظن **فاجاب** عن ذلك بان المعتبر في كون
المقدمة قطعية او ظنية انما هو بالنسبة الحاصلة فيها فان كانت
قطعية كانت المقدمة قطعية وان كانت ظنية كانت المقدمة ظنية
سواء كان الطرفان قطعيين او ظنيين او كان احدهما قطعيا والاخر
ظنيا ولا شك ان النسبة الحاصلة من الاولى هو وجوب الظن والنسبة
الحاصلة من الثانية هو وجوب العمل به وكلاهما قطعي كما بيناه فلا
يضر مع ذلك وقوع الظن فيها لانه واقع في الطريق الموصل الى
النسبة التي يتوصل الى الحكم فان مقدمتي القياس وجميع اجزائهما
طريق موصل الى الحكم فتلخص حينئذ ان الفقه كله مقطوع به بهذا
العمل وهذا قال اكثر الاصوليين كما قاله القرافي في شرح المحصول
وفي هذا التقرير المذكور لكونه مقطوعا به نظر من وجوه **احدها**

ان المقدمات

ان المقدمات لا بد من تقدم مدلولها حال الانتاج ضرورة ومدلول
الصغرى انه غالب على ظن المجتهد فيستحيل ان يكون ذلك الحكم
في ذلك الوقت معلوما ايضا لاستحالة اجتماع النقيضين **الثاني**
انه اقام الدليل على القطع بوجوب العمل بما غلب على ظن المجتهد
وهو غير مطلوب لانه لا يلزم من القطع بوجوب العمل بما غلب على
الظن حصول القطع بالحكم الغالب على الظن والنزاع فيه لا في الاول
فان قيل المراد وجوب العمل **قلنا** لا يستقيم لانه يودي الى فساد
الحد لان قوله في الحد هو العلم بالاحكام لا يدل على العلم بوجوب
العمل بالاحكام لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما ولان العلم بوجوب
العمل بالاحكام مستفاد من الادلة الاجمالية والفقه مستفاد من
الادلة التفصيلية ولان تفسير الفقه بالعلم بوجوب العمل يقتضي
انحصار الفقه في الوجوب وليس كذلك **الثالث** ان ما ذكره وان
دل على ان الحكم مقطوع به لكن لا يدل على انه معلوم لان القطع اعم من
العلم اذ المقلد قاطع وليس بعالم فكل عالم قاطع ولا ينعكس والمدعى
هو الثاني وهو كون الفقه معلوما وما اقام الدلالة عليه بل على القطع
قال ودليله المتفق عليه بين الائمة الكتاب والسنة والاجماع
والقياس ولا بد للاصولي من تصور الاحكام الشرعية ليتمكن من
اثباتها ونفيها لا جرم رتبناه على مقدمة وسبعة كتب اما المقدمة
ففي الاحكام ومتعلقاتها وفيها بابان **اقول** ادلة الفقه
تنقسم الى متفق عليها بين الائمة الاربعة والى مختلف فيها فالمتفق
عليها اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس وما عدا ذلك كالاستصحاب
ب والمصالح المرسلة والاستحسان وقياس العكس والاخذ بالاقل وغيره
مما سيأتي مختلف فيه بينهم ثم لما كان المقصود من هذه الادلة هو استنباط
الاحكام بالاثبات تارة وبالنفي اخرى كحكمه على الامر بانه للوجوب لا
للندب وعلى النهي بانه للتحريم لا للكراهة والحكم على الشيء بالنفي والاثبات

متوقع عن تصوره احتاج الاصولي الي تصور الاحكام الخمسه وهي الوجوب
والندب والتحريم والكراهه والاباحه وتصورها بان نعرفها بالحد او
بالرسم كما سياتي **ثم** ان المصنف رتب هذا الكتاب علي مقدمه وسبع
كتب فاشار بقوله لاجرم رتبناه الي وجه ذلك وتقريره ان اصول
الفقه كما تقدم عبارة عن المعارف الثلاث معرفة دلايل الفقه الاجماليه
ومعرفه كيفيه الاستفاده منها ومعرفه حال المستفيد فاما دلايل
الفقه فعقد لها خمسه كتب منها اربعه للاربعه المتفق عليها بين الايمه
والخامس المختلف فيها واما كيفيه الاستفاده وهي الاستنباط فعقد
لها الكتاب السادس في التعادل والترجيح واما حال المستفيد
فعقد له الكتاب السابع في الاجتهاد والافتا وهو اساس الاحتياج الي الكتب (الاجتهاد ومن)
السبعه وقدم الكتب السته التي في الادله والترجيح علي كتاب الاجتهاد
لان الاجتهاد يتوقف علي الادله وترجيح بعضها علي بعض وقدم الكتب
الخمسه المعقود للادله علي كتاب الترجيح لان الترجيح من صفات
الادله فهو متاخر عنها قطعا وقدم الكتب الاربعه التي هي في الادله
المتفق عليها علي الكتاب المعقود للادله المختلف فيها لقوه المتفق
عليه وقدم الكتاب والسنه والاجماع علي القياس لان القياس فرع
عنها وقدم الكتاب والسنه علي الاجماع لانه فرع عنهما وقدم الكتاب
علي السنه لان الكتاب اصلها **واما** وجه الاحتياج الي المقدمه
فهو ما تقدم ان الحكم بالاثبات والنفي موقوف علي التصور ولاجل (مرج)
ذلك احتاج قبل الخوض في اصول الفقه الي مقدمه معقوده للاحكام
ومتعلقات الاحكام وهي افعال المكلفين فان الحكم متعلق بفعل المكلف
وجعل المقدمه مشتمله علي بابين الاول في الحكم والثاني فيما لا بد للحكم
منه وذكر في الباب الاول ثلثه فصول الاول في تعريف الحكم والثاني
في اقسامه والثالث في احكامه وذكر في الباب الثاني ثلثه فصول الاول
في الحاكم والثاني في المحكوم عليه والثالث في المحكوم به **واعلم** ان حصر

الحاكم

٩

الكتاب فيما ذكره يلزم منه ان يكون تعريف الاصول والفقه وما ذكر
بعدهما من السوال والجواب ليس من هذا الكتاب لانه لم يدخل
في المقدمه ولا في الكتب الان بقال الضمير في رتبناه عايد الي العلم
لا الي الكتاب وفيه بعد **وقوله** المتفق عليه بين الايمه اشار به
الي ان المخالفين في هذه الاربعه ليسوا بايمه يعتبر كلامهم فلا
عبره بمخالفه الروافض في الاجماع ولا لمخالفه النظام في القياس
ولا لمخالفه الظاهريه في الكتاب والسنه على ما نقله عنهم ابن برهان
في اول الوجيز **قوله** لاجرم رتبناه اي لاجل ان الاصول عبارة
عن المعارف الثلث كما تقدم بسطه ولاجل ان التصور لا بد منه
رتبناه علي كذا وكذا وهذا التركيب فاسد وصوابه انا رتبناه
بزياده ان كما وقع في القران وذلك لان جرم فعل قال سيبويه
بمعنى حق والفرا وغيره بمعنى كسب والذي بعدها هو فاعلها ورتبناه
لا يصلح للفاعليه لانه فعل ليس معه حرف مصدري **وقوله**
علي مقدمه المراد بالمقدمه ما يتوقف عليها المباحث الاتيه
قال الجوهري في الصحاح مقدمه الجيش بكسر الدال
اوله ثم قال وفي مؤخره الرحل وقادمه لغات **منها** مقدمه
بفتح الدال مثقله ونحوه ههنا الوجهان نظرا الي هذين المعنيين
قال الباب الاول في الحكم وفيه فصول الاول في تعريفه
الحكم خطاب الله تعالي المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضا او التخيير **اقول**
يقال خاطب زيد عمرا يخاطبه خطابا ومخاطبه اي وجه اللفظ المفيد
اليه وهو بحيث يسمعه فالخطاب هو التوجيه وخطاب الله تعالي توجيه
ما افاد الي المستمع او من في حكمه لكن مرادهم هنا بخطاب الله تعالي
هو ما افاده وهو الكلام النفساني لان الحكم الشرعي لا توجيه ما افاده لان
التوجيه ليس بحكم فاطلق المصدر واريد ما خوطب به علي سبيل المجاز من باب اطلاق
المصدر علي اسم المفعول فالخطاب جنس وباضافته الي الله تعالي خرج عنه

قال في كتاب الفريد في اعراب القران المجيد ... زعم ... ابن برهان انهم في الاخير حرم مع لا ... على الفتح واختلف ... ولا بد ولا محاله ... لا ... عن هذا اسبق مع لا في موضع ... رتبناه الاسد او حتى انهم ... قال جرم على قول من ... بمعنا كسب وفاعل ... ثبتناه فيه وان في موضع نصب ... جرم ذلك الفعل الحم العسر ان ... الاخر ولا نعرف طوا انه

الملائكة والجن والانس وهذا التقييد لا ذكر له في المحصول ولا في المنتخب
ولا في التحصيل نعم ذكره صاحب الحاصل فتبعه عليه المصنف وهو الصواب
لان قول القائل لغيره افعل ليس بحكم شرعي مع ان الحد صادق عليه **فان قيل**
ان هذا صحيح من هذا الوجه لكن يرد عليه احكام كثيرة ثابتة بقول النبي صلى الله
عليه وسلم وبفعله وبالاجماع وبالقياس وقد اخرجها بقوله خطاب الله تعالى
فالجواب ان الحكم هو خطاب الله تعالى مطلقا وهذه الاربعة معرفات له لا
مثبتات واختلفوا هل يصدق اسم الخطاب على الكلام في الازل على مذهبين
حكاهما ابن الحاجب من غير ترجيح قال الامدي في مسئلة امر المعدوم الحق
انه لا يسمى بذلك ووجهه ان الخطاب والمخاطبة في اللغة لا يكون الا من مخاطب ونحا
بخلاف الكلام فانه يقوم بذاته طلب التعلم من ابن سيولد كما سنعرفه وعلى هذا
فلا يسمى خطابا الا اذا عبر عنه بالاصوات بحيث يفهم خطابا للموجود القابل للفهم
وكلام المصنف يوافق القائل بالاطلاق لانه فسر الحكم بالخطاب والحكم قديم
فلو كان الخطاب حادثا لزم تفسير القديم بالحادث وهو محال **وقوله**
المتعلق بافعال المكلفين احترز به عن المتعلق بذاته الكريمة كقوله تعالى شهد
الله انه لا اله الا هو وعن المتعلق بالحادث كقوله تعالى ويوم نسير الجبال فانه
خطاب من الله تعالى ومع ذلك ليس بحكم لعدم تعلقه بافعال المكلفين **فان قيل**
اشتراط التعلق في حد الحكم يقتضي انه لا حكم عند عدم التعلق والتعلق حادث
على رايه فيلزم ان لا يكون الحكم ثابتا قبل ذلك وهو باطل فان الحكم قديم **فالجواب**
ان المراد بالمتعلق هو الذي من شانه ان يتعلق او لو اخرنا لخفيفه اللفظ لتوقف
وجود الحكم على تعلقه بكل فرد لاجل العموم فيؤدي الى عدم تحقق الحكم وهو باطل
ولا شك انه يصدق على الاحكام في الازل انها متعلقة مجازا لانها تؤول الى التعلق
وقد قال الغزالي في مقدمة المستصفى انه يجوز دخول المجاز والمشترك في الحد
اذا كان السياق مرشدا الى المراد **فان قيل** تقييد التعلق بالفعل يخرج المتعلق
بالاعتقاد كاصول الدين وبالاقوال كتحريم الغيبة والنميمة ويخرج ايضا وجوب
النية وشبهها مع ان الجميع احكام شرعية **قلنا** يمكن حمل الفعل على ما يصدر من

المكلف

المكلف وهو اعم واجاب بعضهم عن اصول الدين بان المحدود هو الحكم الشرعي
الذي هو فقه لا مطلق الحكم الشرعي فان اصول الفقه لا يتكلم فيها الا في
الحكم الشرعي الذي هو فقه **وقوله** بالاقتضا او التخيير الاقتضا هو الطلب
وهو ينقسم الى طلب فعل وطلب ترك فطلب الفعل ان كان جازما فهو الايجاب
والا فهو الندب وطلب الترك ان كان جازما فهو التحريم والا فهو الكراهة واما
التخيير فهو الاباحة فدخلت الاحكام الخمسة في هاتين اللفظتين واحترز
بذلك عن الخبر كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وقوله تعالى وهم من بعد
غلبهم سيغلبون فان التعلق وجد فيه مع انه ليس بحكم شرعي لعدم
الطلب والتخيير وهذا التعريف رسم لا حد **قال** الاصفهاني في شرح
المحصول لان او مذكورة فيه وليست للشك بل المراد ان ما وقع على احد
هذه الوجوه فانه يكون حكما كما سياتي والنوع الواحد يستحيل ان يكون
له فصلان على البدل بخلاف الخاصتين على البدل كما تقرر في علم المنطق
ولهذا عبر المصنف **بقوله** الاول في تعريفه ولم يقل في حده لان التعريف
يصدق على الرسم فافهمه وفي التعريف المذكور نظر من وجوه **احدها**
ما اورده الاصفهاني في شرح المحصول وهو ان الكلام صفة حقيقية من
صفات الله تعالى عند مثبتيه والحكم الشرعي ليس من الصفات الحقيقية
بل من الصفات الاضافية كما هو مقرر في علم الكلام فامتنع ان يكون الحكم
عبارة عن الكلام القديم فبطل قولهم الحكم خطاب **الثاني** ان الحكم غير
الخطاب الموصوف بل هو مدلوله لان قوله تعالى اقم الصلاة ليس نفس
وجوب الصلاة بل هو دال عليه الا ترى انهم يقولون الامر المطلق يدل
على الوجوب والدال غير المدلول **الثالث** من الاحكام الشرعية ما هو
متعلق بفعل مكلف واحد كخصايص النبي صلى الله عليه وسلم والحكم بشهادة
خزيمة وحده واجزا الاضحية بالعناق في حق ابي بردة وحده وذلك
كله خارج عن الحد لتقييده بالمكلفين فانه جمع محلى بالالف واللام واقله
ثلاثة ان قلنا الا ثم فلو صح بالمكلف لصح حمله على الجنس وقد يجاب بان الافعال

طه

قوم

والملمس متعدد انه مقابله المتعدد بالمتعدد قد يكون باعتبار الجمع
بالجمع او الاحاد بالاحاد كقولنا ركب القوم دوابهم **الرابع** انه يخرج
من هذا الحد كثير من الاحكام الشرعيه كصلاة الصبي وصومه وحجه
فانها صحيحه ويثاب عليها والصحه حكم شرعي ومع ذلك فانها متعلقه
بفعل غير مكلف **الخامس** اورده النقشواني في التلخيص فقال ان
هذا الحد يلزم منه الدور فان المكلف من تعلق به حكم الشرع
فلا يعرف الحكم الشرعي الا بعد معرفة المكلف لانه الخطاب المتعلق
بافعال المكلف ولا يعرف المكلف الا بعد معرفة الحكم الشرعي لانه
من خوطب بطالب لحكم الشرع **واجاب** الاصفهاني في شرح
المحصول بان المكلف البالغ العاقل وهما لا يتوقفان على الخطاب فلا المراد
دور وفيه نظر لانه عنايه بالحد ولان المكلف من قام به التكليف وهو
الالزام ولانه قد يبلغ ويعقل ولا يكلف لعدم وصول الحكم اليه **قال**
قالت المعتزله خطاب الله قديم عندكم والحكم حادث لانه يوصف به
ويكون صفة لفعل العبد ومعللا به كقولنا حلت بالنكاح وحرمت
بالطلاق وايضا موجبيه الدلوك ومانعية النجاسه وصحة البيع
وفساده خارجه عنه وايضا فيه الترديد وهو ينافي التحديد **اقول**
اوردت المعتزله الذي لاصحابنا اسوله **احدها** ان خطاب
الله تعالى قديم والحكم حادث واذا كان احدهما قديما والاخر حادثا
فكيف يصح ان يقولوا الحكم خطاب الله فاما قدم الخطاب فلا حاجة
الي دليل عليه لانكم قائلون به وذلك لان خطاب الله تعالى هو كلامه وقد
ان الكلام قديم والي هذا اشار بقوله عندكم واما حدوث الحكم فالدليل
عليه من ثلثه اوجه **احدها** انه يوصف بالحدوث كقولنا حلت المراة
بعد ما لم تكن حلالا فالحل من الاحكام الشرعيه وقد وصف بانه لم يكن
وكان وكلما لم يكن وكان فهو حادث واليه اشار بقوله لانه يوصف به
اي لان الحكم يوصف بالحدوث **الثاني** ان الحكم يكون صفة لفعل العبد

كقولنا

11

كقولنا هذا الوطي حلال فالحل حكم شرعي وقد جعلناه صفة للوطي الذي
هو فعل العبد وفعل العبد حادث فصفة الحادث اولى بالحدوث لانها اما
مقارنه للموصوف او متاخره عنه واليه اشار بقوله ويكون صفة لفعل العبد
الثالث ان الحكم الشرعي يكون معللا بفعل العبد كقولنا حلت المراة
بالنكاح وحرمت بالطلاق فالنكاح عله للاباحه والطلاق عله للتحريم
والنكاح والطلاق حادثان لان النكاح هو الايجاب والقبول والطلاق
قول الزوج طلقت واذا كانا حادثين كان المعلول حادثا بطريق الاولى
لان المعلول اما مقارن لعلته او متاخر عنها واليه اشار بقوله ومعللا
به اي ويكون الحكم معللا به اي بفعل العبد **السوال الثاني** ان هذا
الحد غير جامع لافراد المحدود كلها لان خطاب الوضع وهو جعل
الشي سببا او شرطا او مانعا خارج عنه لانه لا طلب فيه ولا تخيير
فمن ذلك موجبيه الدلوك وهو كون دلوك الشمس موجبا للصلاة
فانه حكم شرعي لانا لم نستفده الا من الشارع وكونه موجبا لا طلب
فيه ولا تخيير ودلوك الشمس زوالها ويقال غروبها قاله الجوهري
وقال الامدي في الباس انه طلوعها **ومنها** مانعيه النجاسه للصلاة
والبيع اي كونها مانعه من الصحة فانها حكم شرعي لانا استفدنا ذلك
من الشارع وكونها مانعه لا طلب فيه ولا تخيير **ومنها** الصحه والفساد
ايضا لما قلناه **السوال الثالث** وقد اسقطه صاحب التحصيل
ان هذا الحد فيه او وهي موضوعه للترديد اي للشك والمقصود
من الحد انما هو التعريف فيكون الترديد منافيا للتحديد **قال**
قلنا الحادث التعلق والحكم متعلق بفعل العبد لا صفته كالقول المتعلق
بالمعدومات والنكاح والطلاق ونحوهما معرفات له كالعالم للصانع
والموجبيه والمانعيه اعلام الحكم لا هو وان سلم فالمعني بهما اقتضا الفعل
والترك وبالصحة اباحة الانتفاع وبالبطلان حرمته والترديد في
اقسام المحدود لا في الحد **اقول** اجاب المصنف عن الاعتراض

الاول وهو قولهم كيف يقولون ان الحكم هو الخطاب مع ان الخطاب قديم والحكم
حادث فنقال لا نسلم ان الحكم حادث بل هو قديم وحينئذ فيصح قولنا ..
الحكم خطاب الله اما قولهم في الدليل الاول على حدوثه ان الحكم يوصف
بالحدوث كقولنا حلت المراه بعد ان لم تكن فليس كذلك لان معنى قولنا
الحكم قديم كما قال في المحصول هو ان الله تعالى قال في الازل اذنت لفلان
ان يطا فلانه مثلا اذا اجرى بينهما نكاح واذا كان هذا معناه فيكون
الحل قديما لكنه لا يتعلق به الا بوجود القبول والايجاب وحينئذ
فقولنا حلت المراه بعد ان لم تكن معناه تعلق الحل بعد ان لم يكن
فالموصوف بالحدوث انما هو التعلق والى هذا اشار بقوله قلنا الحادث
التعلق واما قولهم في الدليل الثاني على حدوثه ان الحكم يكون صفة
لفعل العبد كقولنا هذا وطي حلال فلا نسلم ان هذا صفة قال في المحصول
لانه لا معنى لكون الفعل حلالا الا قول الله تعالى رفعت الحرج عن فاعله
فحكم الله تعالى هو هذا القول وهو متعلق بفعل العبد ولا يلزم من كون
القول متعلقا يستدعي ان يكون صفة لذلك الشي فانا اذا قلنا شريك
الباري معدوم كان هذا القول الوجودي متعلقا بشريك الاله وهو ... الاله
معدوم فلو كان صفة له لكان شريكه متصفا بصفة وجودية وهو محال
لان ثبوت الصفة فرع عن ثبوت الموصوف والى هذا اشار بقوله والحكم
متعلق الى اخره **واما** قولهم في الدليل الثالث ان الحكم الشرعي يكون ت
معللا بفعل العبد كقولنا حلت بالنكاح ويلزم من حدوث العلة حدوث
المعلول فلا نسلم ان النكاح والطلاق والبيع والاجاره وغير ذلك
من افعال العبد علل للاحكام الشرعيه بل معرفات لها اذ المراد
من العله في الشرعيات انما هو المعرف للحكم ويجوز ان يكون الحادث
معرفا للقديم كما ان العالم معرف للصانع سبحانه لانا نستدل
على وجوده به وهو والعالم بفتح اللام هو الخلق والجمع العوالم قاله
الجوهري والى هذا اشار بقوله والنكاح والطلاق الى اخره

قوله والموجبه والمانعه اعلام جواب عن الاعتراض الثاني وهو
قولهم ان هذا الحد غير جامع لانه قد خرجت منه هذه الاحكام
التي لا اقتضا فيها ولا تخيير فيقال لا نسلم ان الموجبه والمانعه من
الاحكام بل من العلامات على الاحكام لان الله تعالى جعل زوال
الشمس علامة على وجوب الظهر ووجود النجاسه علامة على بطلان
الصلاه والبيع وان سلمنا انها من الاحكام فليست خارجه عن الحد
لانه لا معنى لكون الزوال موجبا الا طلب فعل الصلاه ولا معنى لكون النجاسه
مانعه الا طلب الترك ولا نسلم ايضا ان الصحه والبطلان خارجان
عن الحد فان المعنى بالصحه اباحه الانتفاع والمعنى بالبطلان حرمته
فاندرجا في قولنا بالاقتضا او التخيير وانما عبر في السوال بالفساد
وفي الجواب بالبطلان لعلمه بالترادف **واعلم** ان في موجبيه
الدلوك ثلثه امور **احدها** وجوب الظهر ولا اشكال في انه
من الاحكام **والثاني** نفس الدلوك وهو زوال الشمس وليس
حكما بكونه مستفادا من الشرع وانه لا معنى للشرعي الا ذلك واذا
كان كذلك فكيف يحسن الجواب بانه علامة على الحكم انما العلامه
هو نفس الزوال وكذلك القول في المانعيه **واما** دعواه ان
المعنى بهما اقتضا الفعل والترك فممنوع ايضا لان الموجبه غير الوجوب
والمانعيه غير المنع قطعا كما بيناه **واما** دعواه ان الصحة هو الاباحه
فينتقض بالمبيع اذا كان الخيار فيه للبائع فانه صحيح ولا يباح للمشتري
الانتفاع به وايضا يقال له صحه العبادات داخله في اي الاحكام الخمس
فالصواب ما سلكه ابن الحاجب وهو زياده قيد اخر في الحد
وهو الوضع فيقال بالاقتضا او التخيير او الوضع **قوله** والترديد
في اقسام المحدود لا في الحد جواب عن الاعتراض الثالث وهو قولهم
ان في الحد صيغة او وهي للشك فيقال لا نسلم وقوع الشك في الحد لان
او هاهنا ليست للشك بل هي لاقسام المحدود وهو الحكم كما

بالنزاع ان علامة عليه والثاني ... كون الزوال موجبا وهو ما اورد
الظهر انه وقت لها غير ... والحنفيه ... ع

تقول الكلمة اسم او فعل او حرف يدل عليه تعبيركم بالترديد لا بالتردد
فان قولنا تردد في الشي يردد استدعى الشك فيه بخلاف ردد بين
الشيئين ترديدا فانه لا يستلزمه لصحة استعماله في التقسيم وفي
تعبير المصنف نظر لانه ان عنى بالترديد ما قلناه فهو واقع في اجزا الحد
ضرورة فكيف يقول لا في الحدود وان عنى به الشك فهو منتف عن اقسامه
قطعا ولو اقتصر على قوله والترديد في اقسام الحدود لاستقام
وقد **يجاب** عن هذا بان يقال المراد بالترديد التقسيم كما
قلناه ولا نسلم انه واقع في الحدود وذلك لان الترديد انما هو في احدهما
معينا واحدهما معينا اخص من احدهما مطلقا فيكون غيره واحدهما
مطلقا هو المعتبر في الحدود ولم يقع فيه ترديد فلا ترديد في الحد
انما الترديد في الاوصاف والتخيير الذي هما من اقسام المحدود الذي
هو الحكم والى هذا اشار في المحصول فانه اجاب عن اصل السوال
بقوله قلنا مرادنا ان كلما صدق عليه احد هذه الوجوه كان حكما **قال**
الفصل الثاني في تقسيمه الاول الخطاب ان اقتضى الوجود ومنع
النقيض فوجوب وان لم يمنع فندب وان اقتضى الترك ومنع النقيض
فحرمة والا فكراهة وان خير فاباحة **اقول** لما فرغ من تعريف
الحكم شرع في تقسيماته وهو ينقسم باعتبارات مختلفة الى تقسيمات ت
ستة **الاول** باعتبار الفصول التي هي اقسامه انواعه خمسة **فقوله**
في تقسيمه اي في تقسيم الحكم لانه لما تقدم ان الحكم هو خطاب الله تعالى
الى اخره صح التقسيم في الخطاب وان كان كلامه في تقسيم الحكم وقرن
الخطاب بالالف واللام لافادة المعهود السابق وهو خطاب الله
تعالى وحاصله ان خطاب الله تعالى قد يكون فيه اقتضا وقد يكون
منه تخيير كما تقدم فان اقتضى شيا نظر ان اقتضى وجود الفعل ومنع من
نقيضه وهو الترك فانه الوجوب وان اقتضى الوجود ولم يمنع من الترك
فهو الندب وان اقتضى ترك الفعل ومنع من نقيضه وهو الاتيان به فهو

الحرمة

الحرمة وان اقتضى الترك لكن لم يمنع من الاتيان به فهو الكراهة وان
كان الخطاب لا يقتضي شيا بل خير بين الاتيان والترك فهو الاباحة
وهذا التقسيم يعلم منه الحدود فالايجاب مثلا طلب الفعل مع المنع
من الترك وامثلة الباقي لا تخفى وهو تقسيم محرر لا ايراد عليه لكن
تعبير المصنف بالوجوب والحرمة لا يستقيم بل **الصواب** الايجاب
والتحريم لان الحكم الشرعي هو خطاب الله تعالى كما تقدم والخطاب
انما يصدق على الايجاب والتحريم لا على الوجوب والحرمة لانهما مصدر
بر وجب وحرم والايجاب والتحريم مصدران لاوجب وحرم بتشديد
الرا فمدلول خاطبنا الله بالصلاة مثلا هو اوجبها علينا وليس
مدلوله وجبت ثم اذا اوجبها فقد وجبت وجوبا **قال**
ويرسم الواجب بانه الذي يذم شرعا تاركه قصدا مطلقا ويرادفه
الفرض وقالت الحنفية الفرض ما ثبت بقطعي والواجب بظني **اقول**
المعرفات للماهية خمسة الحد التام والحد الناقص والرسم التام
والرسم الناقص والتبديل لفظ بلفظ اشهر منه فالحد التام هو التعريف
بالجنس والفصل كقولنا في الانسان انه الحيوان الناطق والحد الناقص
كالتعريف بالفصل وحده كقولنا الناطق والرسم التام هو التعريف
بالجنس والخاصة كقولك الانسان حيوان ضاحك او كاتب فالضحك
معنى خاص بالانسان لا يشاركه فيه غيره والرسم الناقص كالتعريف
بالخاصة وحدها كقولك الانسان ضاحك والتبديل باللفظ الاشهر
كقولنا البر هو القمح اذا **علمت** ذلك فالاحكام الخمس لها حدود
ورسوم فالتقسيم السابق ذكره المصنف لمعرفة حدودها كما تقدمت
الاشارة اليه ثم شرع الان في التعريف بالخواص فلذلك قال ويرسم
لكنه لم يرسم نفس الاحكام بل رسم الافعال التي تعلقت بها هذه الاحكام
فان الفعل الذي تعلق به الوجوب هو الواجب والذي تعلق به الندب
هو المندوب والذي تعلق به الكراهة هو المكروه والذي تعلقت به

الاباحة هو المباح وهذا الرسم نقله في المحصول عن اختيار القاضي ابي
بكر ولم يصرح فيه باختياره نعم صرح بذلك في المنتخب فقال انه الصحيح
من المرسوم لكن فيه تغيير يسير **فقوله** الذي يذم اي الفعل
الذي يذم فاعله جنس للخمسة **وقوله** يذم احترز به عن المندوب
والمكروه والمباح لانه لا ذم فيها قال في المحصول تبعا للغزالي في المستصفى
وهو خير من قولنا يعاقب تاركه لجواز العفو ومن قولنا يتوعد
بالعقاب على تركه لان الخلف في خبره محال فيلزم ان لا يوجد العفو
ومن قولنا ما يخاف العقاب على تركه لان المشكوك في وجوبه غير واجب
مع وجود الخوف فالمراد بقولنا يذم تاركه ان يرد في كلام الله
او في سنة رسوله او اجماع الامة على انه بحالة لو تركه لكان مستنقصا ما يدل مع
وملوما بحيث ينتهي الاستنقاص واللوم الى حد يصلح لترتيب العقاب
وقوله قال في المحصول هو اشارة الى ان الذم عندنا لا يثبت الا بالشرع شرعا ع
على خلاف ما قاله المعتزلة **وقوله** تاركه احترز عن الحرام فانه يذم شرعا فاعله ع
وقوله قصدا فيه تقريران موقوفان على مقدمة وهي ان هذا التعريف
انما هو بالحيثية اي هو الذي بحيث لو ترك لذم تاركه اذ لو لم يكن
بالحيثية لاقتضى ان كل واجب لا بد من حصول الذم على تركه وحصول
الذم على تركه موقوف على تركه فيلزم من ذلك ان الترك لا بد منه وهو
باطل اذا **عرفت** ذلك فاحد التقريرين انه انما اتى بالقصد
لا يشترط لصدق هذه الحيثية اذ التارك لا على سبيل القصد لا
يذم **والثاني** انه احترز به عما اذا مضى من الوقت مقدار يمكن فيه من
ايقاع الصلاة ثم تركها بنوم او نسيان او موت فان هذه الصلاة
واجبة لان الصلاة تجب عندنا باول الوقت وجوبا موسعا بشرط
الامكان كما سياتي في الواجب الموسع وقد تمكن ومع ذلك لم يذم شرعا
تاركها لانه ما تركها قصدا فاتى بهذا القيد لادخال هذا الواجب في الحد
ويصير به جامعا ولا ذكر له في المحصول والمنتخب ولا في التحصيل والحاصل

وقوله مطلقا فيه ايضا تقريران موقوفان ايضا على مقدمة وهي
ان الايجاب باعتبار الفاعل قد يكون على الكفاية كالجنازة وقد يكون على
العين كالصلوات الخمس وباعتبار المفعول قد يكون مخيرا كخصال
الكفارة وقد يكون محتما كالصلاة ايضا وباعتبار الوقت المفعول
فيه قد يكون موسعا كالصلاة وقد يكون مضيقا كالصوم فاذا ترك
الصلاة في اول وقتها صدق انه ترك واجبا اذ الصلاة تجب باول
الوقت ومع ذلك لا يذم عليها اذا اتى بها في اثناء الوقت ويذم
اذا اخرجها عن جميع الوقت واذا ترك احدى خصال الكفارة فقد
ترك ما يصدق عليه انه واجب مع انه لا ذم فيه اذا اتى بغيره واذا
ترك صلاة الجنازة فقد ترك ما هو واجب عليه لان فرض الكفاية يتعلق
بالجميع ولا يذم عليه اذا فعله غيره بخلاف تارك احدى الصلوات
الخمس فانه مذموم سواء وافقه غيره ام لا اذا **عرفت** ذلك
فلنعد الى ذكر التقريرين **احدها** ان قوله مطلقا عائد الى الذم وذلك
انه قد تلخص ان الذم على الواجب الموسع والواجب المخير والواجب على
الكفاية من وجه دون وجه والذم على الواجب المضيق والمحتم والواجب على
العين من كل وجه فلذلك قال مطلقا اي سواء كان الذم من بعض الوجوه
او من كلها فلو لم يذكر ذلك لقيل له من ترك صلاة الجنازة مثلا لاتيان
غيره بها فقد ترك واجبا عليه مع انه لا يذم او يقال الاتي بها اف
بواجب مع انه لو تركه لم يذم وانت بعد علمت ان الواجب ما يذم تاركه فلما
ذكر هذا القيد اندفع الاعتراض لانه وان كان لا يذم عليه من هذا
الوجه فيذم عليه من وجه اخر وهو ما اذا تركه هو وغيره ويصير
الحد جامعا للواجب الموسع والواجب المخير والواجب على الكفاية وعبر
عنه الامام في المحصول والمنتخب بقوله على بعض الوجوه وتبعه صاحب
التحصيل لكن صاحب الحاصل ابدله بقوله مطلقا فتبعه المصنف وهو احسن
من عبارة الامام لان القيود لا بد ان تخرج اضدادها فالتقييد بالبعض

يخرج ما يذم تاركه من كل وجه فيلزم ان يخرج من الحد اكثر الواجبات وهي
المضيقة والمخيرة وفروض الاعيان لاجرم ان في بعض النسخ ولو على بعض
الوجوه بزيادة ولو الثاني ان مطلقا عايد الى الترك والتعدير تركا مطلقا
ليدخل المخير والموسع وفرض الكفاية فانه اذا ترك فرض الكفاية لم ياثم
وان صدق انه ترك واجبا وكذلك الاتي بدلا بالواجب مع انه لو تركه
لم ياثم وانما ياثم اذا حصل الترك المطلق اي منه ومن غيره وهكذا في الواجب
المخير والموسع ودخل فيه ايضا الواجب المحتم والمضيق وفرض العين لان كل مادة
السحم عليه اذا تركه وحده ذم عليه ايضا اذا تركه هو وغيره قوله ويرا اذ فر
الفرض اي الفرض والواجب عندنا مترادفان وقالت الحنفية ان ثبت
التكليف بدليل قطعي مثل الكتاب والسنة المتواترة فهو الفرض كالصلاة
الخمس وان ثبت بدليل ظني كخبر الواحد والقياس فهو الواجب ومثلوه
بالوتر على قاعدتهم فان ادعوا ان التفرقة لغوية او شرعية فليس في
اللغة ولا في الشرع ما يقتضيه وان كانت اصطلاحية فلا مشاحة
في الاصطلاح فالحاصل والنزاع لفظي قال والمندوب ما
يمدح فاعله ولا يذم تاركه ويسمى سنة ونافلة اقول المندوب في اللغة
هو المدعو اليه قال الجوهري يقال ندبه لامر فانتدب له اي دعاه
له فاجاب قال الشاعر لا يسالون اخاهم حين يندبهم للنائبات على ما
قال برهانا فسمي الفعل بذلك لدعاء الشرع اليه واصله المندوب اليه
ثم توسع فيه بحذف حرف الجر فاستكن الضمير وفي الاصطلاح ما
قاله المصنف فقوله ما يمدح فاعله اي الفعل الذي يمدح فاعله فالفعل
جنس وقوله خرج به الحرام والمكروه فانه يمدح تاركهما والمراد بالفعل فاعلم
هنا هو الصادر من الشخص ليعم الفعل المعروف والقول نفسانيا كان
او لسانيا فيدخل الاذكار القلبية واللسانية وغيرها من المندوبات
والا يكون الحد غير جامع وقوله ولا يذم تاركه خرج به الواجب فان تاركه
يذم فان قيل فرض الكفاية يمدح فاعله ولا يذم تاركه مع انه فرض ولهذا

[illegible]

احتجنا

احتجنا الى ادخاله في حد الواجب كما تقدم فكان ينبغي ان يقول
مطلقا وكذلك ايضا خصال الكفارة والواجب الموسع قلنا قوله
ولا يذم كاف لانه للعموم لكونه نكرة في سياق النفي اذ الافعال كلها
نكرات نعم يدخل في الحد فعل الله تعالى مع انه ليس مندوبا الا ان يحمل
الفعل على فعل المكلف وهو عناية في الحد ويسمى المندوب سنة ونافلة
قال في المحصول ويسمى ايضا مستحبا وتطوعا ومرغبا فيه واحسانا
ومنهم من يبدل هذا القول حسنا قال والحرام ما يذم شرعا
فاعله والمكروه ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله والمباح ما لا يتعلق بفعله
ولا تركه مدح ولا ذم اقول المراد بقوله ما يذم اي الفعل الذي
يذم فاعله فالفعل جنس للاحكام الخمسة وقوله يذم احترز به عن
المكروه والمندوب والمباح فانه لا ذم فيها وقوله شرعا اشار الى
ان الذم لا يكون الا بالشرع على خلاف ما راه المعتزلة وقوله فا عله
احترز به عن الواجب فانه يذم تاركه والمراد بالفعل هو الشيء الصادر
من الشخص والفاعل هو المصدر له ليعم الغيبة والنميمة وغيرهما من الاقوال
المحرمة وكذلك الحسد والحقد وغيره من الاعمال القلبية ولك ان
تقول هذا الحد يرد عليه الحرام المخير عند من يقول به وهم الاشاعرة ع
كما نقله عنهم الامدي وغيره فينبغي ان يقول مطلقا كما قال في الواجب
قال في المحصول ويسمى الحرام ايضا معصية وذنبا وقبيحا ومزجورا عنه
ومتوعدا عليه اي من الشرع قوله والمكروه ما يمدح تاركه اي
فعل يمدح تاركه فالفعل جنس للاحكام الخمسة وقوله يمدح خرج به
المباح فانه لا مدح فيه وقوله تاركه خرج به الواجب والمندوب قوله
ولا يذم فاعله خرج به الحرام واما المباح فهو في اللغة عبارة عن الموسع
فيه وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف فقوله ما اي فعل وهو جنس
للخمسة وقوله لا يتعلق بفعله وتركه مدح ولا ذم خرج به الاربعة
فان كلا منها يتعلق بفعله او تركه مدح او ذم فان الواجب يتعلق بفعله

المدح وبتركه الذم والحرام عكسه والمندوب تعلق بفعله المدح ولم يتعلق
بتركه الذم والمكروه عكسه اي يتعلق بتركه المدح ولم يتعلق بفعله الذم وهذه
الالفاظ الاربعة التي ذكرها المصنف وهي الفعل والترك والمدح والذم
لا بد من كل واحد منها الا الذم لانه لو قال ما لا يتعلق بفعله مدح ولا
ذم لكان يرد عليه المكروه فان فعله لا مدح فيه ولا ذم ولو قال ما لا يتعلق
بتركه مدح ولا ذم لكان يرد عليه المندوب ولو اتى بهما ايضا ولم يذكر حرف
المدح فقال ما لا يتعلق بفعله وتركه ذم لكان يرد عليه المكروه والمندوب
واما الذم فانه لو حذفه فقال ما لا يتعلق بفعله وتركه مدح لما كان يرد
عليه شيء فهو اذا زيادة في الحد والحدود تصان عن الحشو والتطويل
وايضا فقد تقدم ان هذه رسوم الافعال التي تعلقت بها الاحكام
الشرعية وتقدم ان تلك الافعال هي افعال المكلفين فيكون المباح
منها من افعال المكلفين وعلى هذا فافعال غير المكلفين كالنائم والساهي
ليست من المباح مع ان الحد صادق عليها فالحد اذا غير مانع وايضا فقد
تعرض المصنف في قوله شرعا في رسمي الواجب والحرام دون رسم المندوب
والمكروه والمباح مع ان المدح على الفعل في المندوب وعلى الترك في المكروه لا
يثبت عندنا الا بالشرع وكذلك نفي الذم والمدح عن المباح فالصواب
ذكرها في الجميع كما فعله صاحب الحاصل والتحصيل نعم في المحصول
كما في المنهاج الا انه اشار اليه في المندوب ايضا وقد وقعت هنا اغلاط
في عدة من الشروح المشهورة فاجتنبها قال في المحصول ويسمى المباح ايضا
طلقا وحلالا **قال** الثاني ما نهي عنه شرعا فقبيح والا فحسن
كالواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف والمعتزلة قالوا ما
ليس للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله وما له ان يفعله وربما قالوا الواقع
على صفة توجب المدح او الذم فالحسن بتفسيرهم الاخير اخص **اقول**
هذا القسم ليس داخلا في المقسم اولا لان المقسم في قوله الفصل الثاني في
تقسيمها انما هو الحكم والقبيح والحسن من الافعال لا من الاحكام ومورد

التقسيم

12

التقسيم لا بد ان يكون مشتركا بين اقسامه واعم منها وان شئت قلت
لا بد ان يكون صادقا عليها ومغايرا لها لا جرم ان صاحب الحاصل
قال الفصل الثاني في تقسيم الاحكام ومتعلقاتها لكن في المحصول
والتحصيل كما في المنهاج ولعل العذر في ذلك ان تقسيم الفعل الذي
تعلق به الحكم يستلزم تقسيم الحكم الى نهي وغيره وحاصل ما قاله
المصنف ان الفعل ان نهى الشارع عنه فهو القبيح كالمحرم والمكروه
وان لم ينه عنه فهو الحسن فيندرج فيه افعال المكلفين كالواجب
والمندوب والمباح وافعال غيرهم كالساهي والصبي والنائم والبهائم
وكذلك افعال الله تعالى كما قال في المحصول ومختصراته وليس
في هذه الكتب تصريح بان المكروه من القبيح او من الحسن لكن
اطلاقهم النهي يقتضي الحاقه بالقبيح ويؤيده انهم لما عدوا الاشياء
التي يعمها الحسن لم يعدوه منها وفي كلام المصنف نظر من وجهين
احدهما انه قد تقرر ان هذا التقسيم انما هو في متعلقات
الحكم الشرعي ومتعلقاته هي افعال المكلفين كما علم في حد الحكم وحينئذ
فيكون قد قسم افعال المكلفين الى الحسن والقبيح ثم قسم الحسن الى
اشياء منها افعال غير المكلفين فيلزم ان يكون افعال المكلفين تنقسم الى افعال
غير المكلفين وهو معلوم البطلان **الثاني** ان فعل غير المكلف لا يخلو
اما ان يكون عنده من قسم المباح ام لا فان كان فلا حاجة الى قوله
والمباح وفعل غير المكلف وان لم يكن عنده من المباح وهو الذي
صرح به غيره فيكون الحد المتقدم للمباح فاسدا لانه قد حده بما لا
يتعلق بفعله وتركه مدح ولا ذم وفعل غير المكلف يصدق عليه ذلك
والاشكالان كلاهما واردان هنا على الامام واتباعه **قوله** والمعتزلة قالوا
معناه ان المعتزلة خالفوا فقالوا القبيح هو الفعل الذي ليس للقادر عليه
ان يفعله اذا كان عالما بصفته من المفسدة الداعية الى تركه كالكذب الضار
او المصلحة الداعية الى فعله كالصدق النافع واما الحسن فهو الفعل الذي

للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله فهو الحسن ولكن اختصر لدلالة ما
تقدم عليه فدخل في حد القبيح الحرام فقط وفي حد الحسن الواجب
والمندوب والمباح والمكروه وفعل الله تعالى وقد علم من هذا انه اذا
لم يكن الفعل مقدورا عليه كالعاجز عن الشي والملجا اليه فانه لا يوصف
عندهم بحسن ولا قبح وكذلك ما لم يعلم حاله كفعل الساهي والنائم
والبهائم **قوله** وربما قالوا اي وربما ذكرت المعتزلة عبارة اخرى في حد
القبيح والحسن فقالوا القبيح هو الفعل القبيح الواقع على صفة توجب
الذم والحسن هو الفعل الواقع على صفة توجب المدح فتدخل في
حد القبيح الحرام فقط وفي حد الحسن الواجب والمندوب دون
المكروه والمباح اذ لا مدح في فعلهما مع انهما قد دخلا في حدهم الاول
للحسن لان القادر عليهما له ان يفعلهما فتلخص ان الحسن بتفسير
المعتزلة ثانيا اخص منه بتفسيرهم اولا وذلك لان كل ما كان واقعا
على صفة توجب المدح فللقادر عليه العالم بحاله ان يفعله ولا ينعكس
بدليل المكروه والمباح واما القبيح فحدهم الاول مساو لحدهم الثاني
وهذا التقرير اعتمده فان طائفة من الشارحين قد قرروه على غير
الصواب **قال** الثالث في الحكم اما سبب او مسبب كجعل الزنا
سببا لايجاب الجلد على الزاني فان اريد بالسببية الاعلام فحق وتسميتها
حكما بحث لفظي وان اريد التاثير فباطل لان الحادث لا يؤثر في القديم
ولانه مبني على ان للفعل صفات توجب الحسن والقبح وهو باطل **اقول**
هذا تقسيم ثالث للحكم باعتبار صفة عارضة وهي كونه علة ومعلولا
واختلف الناس في القائل بهذا التقسيم فنقله الاصفهاني في شرح
المحصول عن الاشاعرة وهو مقتضى كلام صاحب التحصيل فان
عبارته قال اصحابنا ولعل القائل به منهم هو الغزالي وغيره ممن
يرى ان الاسباب الشرعية مؤثرات بجعل الشارع وقال
الاصفهاني شارح الكتاب ان هذا التقسيم للمعتزلة ولعله الاقرب

فانه قد تقدم نقله عنهم في الاعتراضات على حد الحكم ولعل المصنف
استشعر هذا الاختلاف فنبه للمعقول فقال الحكم وعبارة المحصول والتحصيل
قالوا الحكم وحاصله ان طائفة قالوا ان الحكم كما يرد بالاقتضاء
او التخيير قد يرد بجعل الشي سببا وشرطا ومانعا ومثلوه بالزاني
فقالوا لله تعالى في الزاني حكمان **احدها** جعل الزنا سببا لايجاب
الحد وهذا حكم شرعي لانه مستفاد من الشرع من حيث ان الزنا
لا يوجب الحد لعينه بل بجعل الشرع فهو حكم سببي **والثاني** ايجاب
الحد عليه وهو الحكم المسبب اذا تقرر هذا **فاعلم** ان تقسيم المصنف
لا يستقيم فانه قسم الحكم الى سبب ومسبب والسبب هو نفس الزنا
وقد صرح به حيث قال كجعل الزنا سببا فان ذلك تصريح بشيئين **احدهما**
ان الزنا سبب **والثاني** ان جاعله كذلك هو الله تعالى واذا كان
السبب هو الزنا فلا يمكن جعله من الاحكام بل الذي يمكن جعله منها
هو الذي ذكره صاحب هذا التقسيم انما هو الجعل نفسه فصوابه ان نقول
اما سببي او مسبب وقد صرح به صاحب الحاصل فقال السببية
من احكام الشرع **قوله** فان اريد بالسببية اي جعل الشارع
الزنا سببا لايجاب الحد هو كونه اعلاما ومعرفا له فهو حق لا نزاع
فيه فانه يجوز ان يقول الشارع متى رايت انسانا يزني فاعلم اني
اوجبت عليه الحد لكن تسمية السببية بالحكم من باب الاصطلاح
وهو بحث لفظي لانه مبني على تفسير الحكم فمن زاد فيه الوضع
فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع فقد جعله حكما شرعيا ومن
حذفه فليس حكما شرعيا عنده وقد تقدم ايضاحه في حد الحكم
قوله وان اريد التاثير اي وان اريد بالسببية التاثير على معنى
ان الله تعالى جعل الزنا سببا مؤثرا في ايجاب الحد فهو باطل من
وجهين **احدها** ان الزنا حادث وايجاب الحد قديم والحادث
لا يؤثر في القديم لان تاثيره فيه يستدعي تاخر وجوده عنه او

متقارنة له الثاني ان القول بالتاثير مبني على ان الافعال مشتمله
على صفات تكون هي المؤثرة في الحكم والا كان تاثير الفعل في القبح
دون الحسن ترجيحا بلا مرجح وهذا قول المعتزلة في الحسن
والقبح وهو باطل وفي الاول نظر من وجهين احدها
ان الاحتجاج بعدم الحكم لا يفيد ان كان هذا التقسيم للمعتزلة
لانهم قايلون بحدوث الاحكام الثاني ما ذكره في التحصيل
وهو انهم من يريدون التاثير ولكن يجعلون تاثير الزنا
انما هو في تعلق الحكم لا في نفس الحكم وهذا كما اجبنا عن قولهم
حلت المراة بعد ان لم تكن بان المراد حدوث تعلق الحل والتعلق
حادث فاثر الحادث في امر حادث قال الرابع الصحة
استتباع الغاية وبازايها البطلان والفساد وغاية العبادة ن
موافقة الامر عند المتكلمين وسقوط القضا عند الفقها فصلاة من
من ظن انه متطهر صحيحة على الاول لا الثاني وابو حنيفة سمي ما لم يشرع
باصله ووصفه كبيع الملاقيح باطلا وما شرع باصله دون وصفه
كالربا فاسدا اقول هذا تقسيم اخر للحكم باعتبار اجتماع
الشروط المعتبرة في الفعل وعدم اجتماعها فنقول سوا كان عبادة
او معاملة حصول غايته التي هو الاثر المقصود منه كحل الانتفاع
بالمبيع مثلا فان ترتب الغاية على الفعل وتبعته في الوجود كان صحيحا
فاستتباع الغاية هو طلب الفعل لتبعية غايته وترتب وجودها
على وجوده لان التبعية للطلب كالمستعطي فكانه جعل الفعل الصحيح
طالبا ومقتضيا لترتيب اثره عليه مجازا ولقايل ان يقول
المبيع قبل القبض صحيح مع انه لم يترتب عليه حل الانتفاع وايضا
فالخلع الفاسد والكتابة الفاسدة يترتب عليها اثرهما من
البينونة والعتق مع انهما غير صحيحين قوله وبازايها البطلان
والفساد يعني ان البطلان والفساد لفظان مترادفان ومعناهما

كون

١٧

كون الشي لم يستتبع غايته فعلى هذا يكونان بازا الصحة اي مقابلان ١٨
لها يقال جلس فلان بازا فلان وبحذاه اي مقابله اشار الى ذلك
الجوهري في الصحاح واعلم ان دعوى الترادف مطلقا ممنوعة فان
ذلك خاص ببعض ابواب الفقه كالصلاة والبيع واما الحج فقد فرقوا
فيه بين الفاسد والباطل وكذلك العارية والكتابة والخلع وغيرها ها
وقد كثر تصويرهم المسايل وفايدة الفرق بين الصيغتين
مبسوطا في باب العارية من التنقيح فليراجع هناك قوله وغاية
العبادة الى اخره لما ذكر ان الصحة استتباع الغاية اراد ان
يفسر الغاية وهي في المعاملات عبارة عن ترتب اثارها عليها
كما قال في المحصول ولم يذكره المصنف هنا اكتفاء بما اشار اليه في اول
الكتاب حيث قال والمعنى بالصحة اباحة الانتفاع وبالبطلان حرمته
واما الغاية في العبادات يعني صحتها فقال المتكلمون موافقة الامر وقال
الفقها سقوط القضا وفايدة الخلاف تظهر فيمن صلى على ظن الطهارة
اي ثم تبين له انه محدث فان صلاته صحيحة على راي المتكلمين
لموافقة الامر اذ الشخص مامور بان يصلي بطهارة سوا كانت معلومة
او مظنونة وفاسدة عند الفقها لعدم سقوط القضا فان قيل اذا لم يتبين
له انه محدث فواضح انه لا قضا عليه وليس الكلام فيه وان تبين وجب
القضا عند الفقها وعند المتكلمين القايلين بالصحة ايضا كما قاله في المحصول
فما وجه الخلاف قلنا الخلاف في اطلاق الاسم ومما نبه عليه القرافي
ويتخرج على صلاة فاقد الطهورين اذا امرناه بها وفي تسميتها صحيحة
او باطلة خلاف لاصحاب الشافعي حكاه الامام في النهاية في قول الحلف م ورد المتولي
في كتاب الايمان من التتمة وجهين وبنى عليها الوحلف لا يصلي لكن يستثنى
الفقها مستقص بصلاة المتيمم في الحضر لعدم الماء والمتيمم لشدة البرد وواضع
الجباير على غير طهر وغير ذلك فانها صحيحة مع وجوب القضا وايضا فالجمعة
توصف بالصحة والاجزا ولا قضا لها قوله وابو حنيفة سمي يعني ان الحنفية

فرقوا بين الفاسد والباطل فقالوا ان الباطل هو ما لم يشرع باصله ولا
وصفه كبيع الملاقيح وهو ما في بطون الامهات فان بيع الحمل وحده
غير مشروع البتة وليس امتناعه لامر عارض والفاسد ما كان اصله
مشروعا لكن امتنع لوصف عارض كبيع الدرهم بالدرهمين فان
الدراهم مثل القبض قابله للبيع وانما امتنع لاشتمال احد الجا [نبين]
على الزيادة وفائدة هذا التفصيل عندهم ان المشتري يملك المبيع
في الشرا الفاسد دون الباطل فائده قال الجوهري الملاقيح
ما في بطون الامهات الواحدة ملقوحة من قولهم لقحت كالمجنون من
جن قال والاجزا هو الادا الكافي لسقوط التعبد به وقيل سقوط [بلغ]
القضا ورد بان القضا حينئذ لم يجب لعدم الموجب فكيف سقط وبانكم
تعللون سقوط القضا به والعلة غير المعلول وانما يوصف به وبعدمه
ما يحتمل وجهين كالصلاة لا المعرفة ورد الوديعة اقول معنى الاجزا
وعدمه قريب من معنى الصحة والبطلان كما قال في المحصول فلذلك
استغنى المصنف عن افرادها بتقسيم وذكرها عقب التقسيم المذكور
للصحة والبطلان وبين الاجزا والصحة فرق وهو ان الصحة اعم لانها
تكون صفة للعبادات والمعاملات واما الاجزا فلا يوصف به الا العبادات
فقوله الادا اي الاتيان من قولهم اديت الدين اي اعطيته ومنه قوله
تعالى فليؤد الذي اؤتمن امانته فيدخل فيه الادا المصطلح عليه
والقضا والاعادة فرضا كان او نفلا وادعى بعض الشارحين ان
القضا والاعادة لا يوصفان بالاجزا لاعتقاده ان المراد بالادا هو
المصطلح عليه وهو غلط وقد صرح في المحصول بلفظ الاتيان عوضا
عن لفظ الادا فدل على ما قلناه لكن المصنف تبع في هذه العبارة صاحب
الحاصل وقوله الكافي لسقوط التعبد به اي لسقوط طلبه وذلك
بان يجتمع فيه الشرايط وينتفي عنه الموانع واحترز به عما ليس كذلك
وقال في التحصيل اجزا الفعل هو ان يكفي الاتيان به في سقوط التعبد

به فجعل الاجزا هو الاكتفا بالماتي لا الاتيان بما يكفي وهو الصواب
لان الاكتفا هو مدلول الاجزا قال الجوهري في الصحاح واجزاني
الشي كفاني قوله وقيل سقوط القضا يعني ان الفقها قالوا الاجزا هو
سقوط القضا وقد سبق نقله في الصحة عنهم والصواب على هذا القول
التعبير بالاسقاط لا بالسقوط وهي عبارة الحاصل وابن الحاجب ثم
شرع المصنف في ابطاله بوجهين مستغنيا بذلك عن ابطاله في الكلام
على حد الصحة احدها واليه اشار بقوله ورد بان القضا حينئذ
لم يجب وتقريره من وجهين الاول وعليه اقتصر في المحصول والحاصل
والتحصيل وغيرها ان القضا انما يجب بامر جديد فاذا امر الشارع
بالعبادة ولم يامر بقضائها فاتى بها فانها توصف بالاجزا مع ان القضا
حينئذ لم يجب لعدم الموجب له وهو الامر الجديد واذا لم يجب لا
يقال سقط لان السقوط فرع عن الثبوت التقرير الثاني ان الموجب
للقضا هو خروج الوقت من غير الاتيان بالفعل فاذا اتى بالفعل
في الوقت على وجهه فقد وجد الاجزا ولم يوجد وجوب القضا لعدم
الموجب له وهو خروج الوقت واذا لم يصدق وجوب القضا لا يقال
سقط لان سقوط الشي فرع عن ثبوته قوله وبانكم تعللون به سقوط
القضا به هذا هو الوجه الثاني من الوجهين الذين ابطل بهما تفسير
الاجزا بسقوط القضا وتقريره انكم ايها الفقها تعللون سقوط
القضا بالاجزا فتقولون سقط قضاوه لانه اجزا والعلة غير المعلول
فيكون الاجزا غير السقوط فكيف تقولون انه هو ولقايل ان يقول
لا يلزم من كونه علة ان لا يصح التعريف به لان هذا التعريف رسمي والرسم
يكون باللازم للماهية واللازم غير الملزوم واعلم ان الامام في المحصول
والمنتخب استدل بهذا التعليل على العكس مما قاله المصنف فقال ولانا
نعلل وجوب القضا بعدم الاجزا والعلة غير المعلول فيكون وجوب
القضا مغايرا لعدم الاجزا ونبه على ذلك في التحصيل وما قاله المصنف

اولى لان دعوى الفقها اتحاد الاجزا وسقوط القضا وهو انما يثبت
المغايرة بين القضا وعدم الاجزا فاثبت المغايرة في غير موضع دعوى
الاتحاد لكن المقصود ايضا يحصل لان دعوى اتحاد الاجزا وعدم
القضا يلزمها اتحاد عدم الاجزا والقضا وقد ابطل اللازم باثبات المغايرة
بين عدم الاجزا والقضا فيبطل الملزوم الذي هو المدعى وهو اتحاد
الاجزا وعدم القضا **فان قلت** لم عدل المصنف عن قول الامام
لانا نعلل الى قوله لانكم تعللون **قلنا** لمعنى لطيف وهو انه لو قال
لانا نعلل سقوط القضا بالاجزا لكان يرد عليه ما اورده هو عليهم
وهو ان سقوط القضا يستدعي ثبوته مع انه غير ثابت فاسنده الى
الفقها الالزامهم اطلاق هذه العبارة وهذا الايراد على عبارة الامام
لانه علل وجوب القضا بعدم الاجزا ولاشك في انه متى انتفى الاجزا
وجب القضا وهذا هو السبب في ادراك الامام التكليف في ابطال
الدعوى باللازم وقد وقع صاحب الحاصل في هذا الاعتراض فانه
قال لانا نعلل سقوط القضا بالاجزا وكانه استشعر انه على غير محل
النزاع فاتى به مطابقا فوقع في اعتراض اخر والمصنف سلم من الاعتراض
فانه ابطل الدعوى بالمطابقة لا باللازم كما صنع الامام واسنده الى
الفقها فخلص من السوال الوارد على صاحب الحاصل وهذا من محاسن
الكتاب التي غفل عن مثلها الشارحون وهو كثير جدا وستراه ان شا
الله تعالى **قوله** وانما يوصف به وبعدمه يعني ان الذي يوصف
بالاجزا وبعدم الاجزا هو الفعل الذي يحتمل ان يقع على وجهين احدهما
معتد به شرعا لكونه مستجمعا الشرايط المعتبرة فيوصف بالاجزا
والاخر غير معتد به لانتفا شرط من شروطه فيوصف بعدم الاجزا كالصلاة ٥
والصوم والحج فاما الذي لا يقع الا على جهة واحدة فلا يوصف بالاجزا
وعدمه كمعرفة الله تعالى فانه ان عرفه بطريق ما فلا كلام وان لم يعرفه
فلا يقال عرفه معرفة غير مجزية لان الفرض انه ما عرف وكذلك ايضا

رد الوديعة لانه اما ان يردها الى المودع او لا فان ردها فلا كلام
والا فلا رد البتة هكذا قال الامام في المحصول وتبعه عليه صاحب
التحصيل ثم المصنف وهو في المعرفة صحيح واما في رد الوديعة فلا
لان المودع اذا حجر عليه لسفه او جنون فلا يجري الرد عليه
بخلاف ما اذا لم يحجر عليه فتلخص ان رد الوديعة يحتمل وقوعه على
وجهين فالصواب حذفه كما حذفه صاحب الحاصل **قال** الخامس
العبادة ان وقعت في وقتها المعين ولم تسبق باداء مختل فادا والا
فاعادة وان وقعت بعده ووجد فيه سبب وجوبها فقضا
وجب اداوه كالظهر المتروكة قصدا اولم يجب وامكن كصوم المسافر
والمريض او امتنع عقلا كصلاة النايم او شرعا كصوم الحايض ولو
ظن المكلف انه لا يعيش الى اخر الوقت تضيق عليه فان عاش وفعل
في اخره فقضا عند القاضي ابي بكر اداء عند الحجة اذ لا عبرة بالظن البين
خطاوه **اقول** هذا تقسيم اخر للحكم باعتبار الوقت المضروب
للعبادة وحاصله ان العبادة اما ان يكون لها وقت معين اي
مضبوط بنفسه محدود الطرفين ام لا فان لم يكن لها وقت معين
فلا يوصف بالاداء ولا بالقضا سواء كان لها سبب كالتحية وسجود
التلاوة وانكار المنكر وامساك الامداد اذا قلنا انه على الفور او لم يكن
كالصلاة المطلقة والاذكار وقد يوصف بالاعادة كمن اتى بذات
السبب على نوع من الخلل فتداركها ولم يتعرض المصنف ولا الامام
لهذا القسم وان كان لها وقت معين فلا يخلو اما ان تقع في وقتها
او قبله او بعده فان وقعت قبل وقتها حيث جوزه الشارع فيسمى
تعجيلا كاخراج زكاة الفطر ولم يتعرض المصنف ايضا ولا الامام لهذا
القسم وان وقعت في وقتها ولم تسبق باداء مختل اي باتيان مثله على
نوع من الخلل فهو الاداء فاراد المصنف بالاداء المذكور اولا معناه
اللغوي وبالاداء الثاني معناه الاصطلاحي ويرد على المصنف قضا الصوم

فان الشارع جعل له وقتا معينا لا يجوز تأخيره عنه وهو من حين
الفوات الى رمضان السنة الثانية فاذا فعله فيه كان قضاء مع ان
حد الاداء منطبق عليه فينبغي ان يزيد اولا فيقول في وقتها المعين
اولا وجوابه فلا يرد لان هذا الوقت المعين وقت ثان لا اول وايضا
فانه اذا اوقع ركعة في الوقت كانت اداء مع ان صلاته لم تقع في وقتها
بل الواقع هو البعض **قوله** والا اي وان سبقت بالاداء المختل
فهو الاعادة كالصلاة المامور بها والحج المامور به بعد الافساد بهما على
نوع من الخلل كترك النية مثلا **فان قيل** اذا افسد الحج بالجماع فتداركه
فانه يكون قضاء كما قاله الفقهاء مع انه واقع في وقته وهو العمر **فالجواب**
انه انما يكون العمر كله وقتا اذا لم يحرم به احراما صحيحا فاما اذا احرم
به فانه يتضيق عليه ولا يجوز الخروج منه وتاخيره الى عام اخر ويلزم
من ذلك فوات وقت الاحرام به فاذا اقتضى الحال فعله بعد ذلك يكون
قضاء للفوات بخلاف من اتى به غير مفسد وقد سلكوا هذا المسلك
ايضا بعينه في الصلاة فقالوا انه اذا احرم بالصلاة وافسدها ثم
اتى بها في الوقت فانها تكون قضاء يترتب عليه جميع احكام القضاء لفوات
وقت الاحرام بها لاجل ما قررناه من امتناع الخروج نص على ذلك
القاضي الحسين في تعليقه والمتولي في التتمة والروياني في البحر كلهم
في باب صفة الصلاة في الكلام على النية وقد ذكرته مبسوطا في الشرح
الكبير المسمى بالمهمات وهو الكتاب الذي لا يستغنى عنه واذا تقرر
هذا فكلام الاصوليين لا ينافيه فليحمل عليه **قوله** وان وقعت بعده
اي ان وقعت العبادة بعد وقتها المعين سواء كان الوقت مضيقا
او موسعا كما قال في المحصول ووجد فيه اي في الوقت سبب وجوبها
فانها تكون قضاء ويدخل فيه ما اذا مات فحج عنه وليه فانه يكون قضاء كما
صرحوا به لوقوعه بعد وقته الموسع اذ الموسع قد يكون بالعمر وقد يكون
بغيره كما سياتي **قوله** ووجد فيه سبب وجوبها [illegible] من وجهين

احدها

احدها ان النوافل تقضى على مذهبنا مع انه لا وجوب فيها باشتراط السبب
الوجوب ويرد عليه ايضا انها توصف بالاداء والاعادة كما اقتضاه
كلامه فانه قسم العبادة وهي اعم من الفرض والنفل ولم يقسم العبادة بعد
وجوبها ويرد عليه ايضا صلاة الصبي بعد وقتها فانه مامور بالقضاء
الثاني ان دخول الوقت هو السبب في الوجوب وقد ذكره عند قوله
والقضاء يتوقف على السبب لا الوجوب فكيف يجعله مغايرا له حتى
يشترطه مع مضي الوقت فان كان مراده انه لا يوصف بالقضاء الا
ما كان اداؤه واجبا فهو فاسد لانه سيصرح بعد هذا التعليل
بعكسه وقد وقع صاحب التحصيل فيما وقع فيه المصنف فقال
وان اديت خارج وقتها المضيق او الموسع سميت قضاء ان وجد
سبب وجوب الاداء والمحصول والحاصل سالمان من هذا الاعتراض
وذلك لان الامام ذكر في اول التقسيم ان الواجب اذا ادي بعد
خروج وقته المضيق او الموسع سمي قضاء ولم يذكر غير ذلك ثم قال
بعد ذلك وهاهنا بحثان فذكر الاول ثم قال الثاني ان الفعل لا
يسمى قضاء الا اذا وجد سبب وجوب الاداء مع انه لم يوجد الاداء ثم
تارة يجب الاداء وتارة يمتنع عقلا وتارة يمتنع شرعا الى اخر ما قال
فذكر ان القضاء هو ما فعل بعد خروج وقته وعبر عنه ثانيا بتقدم
سبب الوجوب ولكن عبر بذلك ردا على من قال ان القضاء يتوقف على
الوجوب فضم المصنف الثاني الى الاول حالة الاختصار وعطفه عليه
وكذلك صاحب التحصيل ظنا منهما انه اخر في المسالة وهو غلط بلا
شك نعم كلام الامام يوهم ان النوافل لا تقضى لكنه لا يرد عليه فانه
ذكر في اول التقسيم ان العبادة توصف بالاداء والقضاء والاعادة ولم يخصها
بالواجب ثم قال فالواجب اذا ادي في وقته سمي اداء الى اخر ما قال فعلمنا
ان ذكر الواجب من باب التمثيل فقط وقد وقعت اغلاط عديدة لكثير
من الشراح في هذه المسالة فاجتنبها واعتمد ما ذكرته **قوله** وجب

اداوه الى اخره يعني ان القضا على اقسام تاره يكون اداوه واجبا كالظهر
المتروكه قصدا بلا عذر وتاره لا يجب اداوه ولكنه كان ممكنا كصوم المسافر
والمريض وتاره لا يجب ولا يمكن ايضا اما من جهة العقل كصلاة النايم
والمغمى عليه في رمضان من اول الوقت الى اخره لان القصد الى العبادة
مستحيل عقلا مع الغفلة عنها لانه جمع بين النقيضين واما من جهة
الشرع كصوم الحايض فان المانع من صومها هو الشرع لا العقل
قوله ولو ظن المكلف الى اخره اذا ظن المكلف انه لا يعيش الى اخر
الوقت الموسع تضيق عليه الوقت اتفاقا وحرم عليه التاخير اعتبارا
بظنه وصورة ذلك ان يطالب اولياء الدم مثلا باستيفاء القود
من الجاني بحضرة الامام او نايبه ويحضر الجلاد ويامر بقتله ومثل
ايضا ما اذا اعتادت المراة ان ترى الحيض بعد مضي اربع ركعات
من ابتدا وقت الظهر فان الوقت يتضيق عليها نص عليه امام الحرمين
في النهاية في الكلام على مبادرة المستحاضة اذا تقرر ذلك فان عصى
ولم يفعل فاتفق ان اولياء الدم عفوا عنه او لم يات الحيض ففعله
في وقته الاصلي لكن بعد الوقت المضيق بحسب ظنه فهو قضا عند القاضي
ابي بكر لانه اوقع بعد الوقت المضيق عليه شرعا واداء عند حجة الاسلام
الغزالي لانه وقع في وقته المعين بحسب الشرع واما ظنه فقد بين خطاؤه
فلا اعتبار به قال السادس الحكم ان ثبت على خلاف الدليل
لعذر فرخصة كحل الميتة للمضطر والقصر والفطر للمسافر واجبا ومندوبا
ومباحا والا فعزيمة اقول هذا تقسيم اخر للحكم باعتبار كونه على وفق
الدليل وخلافه وحاصله ان الحكم ينقسم الى رخصة وعزيمة فالرخص في
اللغة التيسير والتسهيل قال الجوهري الرخصة في الامر خلاف
التشديد فيه ومن ذلك رخص السعر اذا تيسر وسهل وهي بسكون
الخاء وحكي ايضا ضمها واما الرخصة بفتح الخاء فهو الشخص الاخذ بها كما قاله
الامدي وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف وهو الحكم الثابت على خلاف

الدليل لعذر فالحكم جنس وقوله الثابت اشاره الى ان الترخص لا
بد له من دليل والا لزم ترك العمل بالدليل السالم عن المعارض ونبه عليه
بقوله الثابت لانه لو لم يكن لدليل لم يكن ثابتا بل الثابت غيره وقوله على
خلاف الدليل احترز به عما اباحه الله تعالى من الاكل والشرب وغيرهما
فلا يسمى رخصة لانه لم يثبت على المنع منه دليل كما سياتي في الافعال
الاختيارية واطلق المصنف الدليل ليشمل ما اذا كان الترخص
بجواز الفعل على خلاف الدليل المقتضي للتحريم كاكل الميتة وما اذا
كان بجواز الترك اما على خلاف الدليل المقتضي للوجوب كجواز الفطر في
السفر واما على خلاف الدليل المقتضي للندب كترك الجماعة بعذر
المطر والمرض ونحوهما فانه رخصة بلا نزاع وكلام الاسنوي عند من
يقول انه رخصة وبهذا يعلم ان قول الامدي وابن الحاجب
هو المشروع لعذر رجح فيه تمام التحريم غير جامع قوله لعذر يعني المشقة
والحاجة واحترز به عن شيين احدهما الحكم الثابت بدليل راجح
على دليل اخر معارض له الثاني التكاليف كلها فانها احكام ثابتة
على خلاف الدليل ومع ذلك ليست برخصة لانها لم تثبت لاجل
المشقة وانما قلنا انها على خلاف الدليل لان الاصل عدم التكاليف والا
من الادلة الشرعية وقد صرح القرافي بذلك اعني بكون التكليف على
خلاف الدليل واطال الاستدلال عليه في شرح المحصول والتنقيح ولا
ذكر لهذا القيد في المحصول والمنتخب ولا في التحصيل والحاصل فان قيل
الحكم الثابت بالناسخ لاجل المشقة كعدم وجوب ثبات الواحد للعشرة
في القتال ونحوه ليس برخصة مع ان الحد يصدق عليه قلنا لا نسلم
فان تسمية المنسوخ دليلا انما هو على سبيل المجاز قوله كحل الميتة
للمضطر الى اخره يعني ان الرخصة تنقسم الى ثلاثة اقسام واجبة ومندوبة
ومباحة فالواجبة اكل الميتة للمضطر على الصحيح المشهور في مذهبنا واما المندوب
فالقصر للمسافر بشرط المعروف وهو بلوغ ثلاثة ايام فصاعدا واما المباحة

فدل له المصنف بالفطر للمسافر **فقوله** واجبا ومندوبا ومباحا من باب
اللف والنشر فالاول للاول والثاني للثاني والثالث للثالث وهكذا
ذكر ابن الحاجب ايضا ولمثل المباح بالفطر لا يستقيم لانه ان تضرر
بالصوم فالفطر افضل وان لم يتضرر فالصوم افضل فليست للصوم
حالة يستوي فيها الفطر وعدمه وذلك هو حقيقة المباح **فان قيل**
مراده المباح بتفسير الآمدي وهو جواز الفعل ليتناول للواجب
والمندوب والمكروه والمباح المصطلح عليه ومن ذلك قوله صلى الله عليه
وسلم ابغض المباح الي الله تعالى الطلاق **قلنا** لو اراد ذلك لما جعله
قسيما للواجب والمندوب وعطفه عليهما فجعله لذلك دليل على اراده
المستوي الطرفين وقد يقال مراده بالمباح ما ليس فعله راجحا وهو
غير الواجب والمندوب ولكنه ايضا خلاف الاصطلاح والصواب تمثيله
بالسلم والعرايا والاجاره والمساقاه وشبه ذلك من العقود فانها
رخصه بلا نزاع لان السلم والاجاره عقدان على معدوم والمساقاه على
معدوم ومجهول والعرايا بيع الرطب بالتمر جوزت للحاجه وقد ثبت
التصريح بذلك في الحديث الصحيح فقال وارخص في العرايا ومع كونها
رخصه فهي مباحه لا طلب في فعلها ولا في تركها فيصدق عليها الحد فيقال
حكم ثابت على خلاف الدليل لعذر ولا يصح تمثيل المباح بغسل الخف لان
غسل الرجل افضل منه كما جزم به المتقدمون من اصحابنا والمتاخرون
ومنهم ابن الرفعه في الكفايه والنووي في شرح المهذب ولا نعلم فيه
خلافا **قوله** والا فعزيمه اي وان ثبت الحكم لكن لا على خلاف الدليل
لعذر فهو العزيمه فيعلم بذلك ان العزيمه في الاصطلاح هو الحكم الثابت
لا على خلاف الدليل كاباحه الاكل والشرب او على خلاف الدليل
لكن لا لعذر كالتكاليف واما في اللغه فهو القصد المؤكد ومنه عزمت على
فعل الشي **قال** الجوهري عزمت على كذا عزما وعزما بالضم وعزيمه
وعزيما اذا اردت فعله وقطعت عليه قال تعالى فنسي ولم نجد له عزما

اي حرما **وها هنا** بحثان **أحدهما** ان المصنف قد تبع صاحب
الحاصل في جعل الرخصه والعزيمه قسمين للحكم وذكر القرافي في كتبه
ايضا مثله وجعلها غير هولاء من اقسام الفعل منهم الآمدي وابن الحاجب
والامام فقال في المحصول الفعل الذي يجوز للمكلف الاتيان به اما ان
يكون عزيمه او رخصه هذا لفظه بحروفه وذكر في المنتخب ايضا مثله
فانه قسم المباح الي الرخصه والعزيمه واراد المباح بتفسير الآمدي
وهو ما يجوز فعله واجبا كان او غيره وكلام التحصيل ايضا قريب منه
ونقل القرافي عن المحصول انه فسر الرخصه بجواز الاقدام على الفعل
مع قيام المانع والعزيمه بجواز الاقدام مع عدم المانع وهذا غلط على
المحصول فانه انما فسره بالفعل **البحث الثاني** ان حد العزيمه في كلام
المصنف يدخل فيه الاحكام الخمسه والامام فخر الدين في المحصول وغيره
جعلها تطلق على الجميع ما عدا المحرم فانه جعل مورد التقسيم
الفعل الجائز كما تقدم والقرافي خصها بالواجب والمندوب
لا غير فقال في حدها طلب الفعل الذي لم يشتهر فيه مانع شرعي
قال ولا يمكن ان يكون المباح من العزايم فان العزم الطلب المؤكد
فيه ومنهم من خصها بالواجب فقط وبه جزم الغزالي في المستصفى
والآمدي في الاحكام ومنتهى السول وابن الحاجب في المختصر الكبير ولم
يصرح بشي في المختصر الصغير فقالوا العزيمه ما لزم العباد بايجاب
الله تعالى ٪ ولم يذكر ابن الحاجب هذا القيد **قال**
الفصل الثالث في احكامه وفيه مسايل الاولي الوجوب قد يتعلق
بمعين وقد يتعلق بمبهم من امور معينه كخصال الكفاره ونصب
احد المستعدين للامامه وقالت المعتزله الكل واجب على معنى انه لا يجوز
الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان به فلا خلاف في المعنى وقيل الواجب
معين عند الله تعالى دون الناس ورد بان المعين يجب تركه
ذلك الواجب والمخير يجوزه وثبت اتفاقا في الكفاره فانتفي الاول

كما اخبر دوا اما عاب الله تعالى عن الدوام

قيل يحتمل ان المكلف يختار المعين او يعين ما يختاره او يسقط بفعل
غيره واجيب عن الاول بانه يوجب تفاوت المكلفين فيه وهو خلاف
النص والاجماع وعن الثاني ان الوجوب محقق قبل اختياره وعن
الثالث بان الاتي بايها اتى بالواجب اجماعا **اقول** عقد المصنف
هذا الفصل لاحكام الحكم الشرعي وجعله مشتملا على سبع مسايل والامام
فخر الدين ذكر ذلك في الاوامر والنواهي وجعل الاربعة الاخيرة
من هذه المسايل السبع في الاحكام كما ذكره المصنف واما الثلثة
الاولى فجعلها في اقسامه لا في احكامه فقال النظر الاول في الوجوب
والبحث اما في اقسامه او احكامه اما اقسامه فاعلم انه بحسب المامور
به ينقسم الى معين ومخير وبحسب وقته الى مضيق وموسع وبحسب
المامور الى واجب على التعيين وواجب على الكفاية هذا كلامه وذكر
مثله صاحب الحاصل والتحصيل والمصنف جعل الكل في احكام
الحكم وليس بجيد لانه اطلق الحكم وانما هي اقسام للوجوب خاصة
المسئلة الاولى في انقسام المامور به الى معين ومخير اعلم ان
الوجوب قد يتعلق بشي معين كالصلاة والحج وغير ذلك ويسمى
واجبا معينا وقد يتعلق بواحد مبهم من امور معينة اي باحدها
ويسمى واجبا مخيرا ثم هذا على قسمين قسم يجوز الجمع بين تلك الامور
ويكون ايضا افرادها محصورة كخصال الكفارة فان الوجوب تعلق
بواحد من الاطعام والكسوة والعتق ومع ذلك يجوز اخراج الجميع
وقسم لا يجوز الجمع ولا تكون افراده محصورة كما اذا مات الامام الاعظم
ووجد جماعة قد استعدوا للامامة اي اجتمعت فيهم الشرايط فانه
يجب على الناس ان ينصبوا منهم واحدا ولا يجوز نصب زيادة عليه
وذكر المصنف هذين المثالين لاجل هذا المعنى ولا يتصور التكليف بواحد
منهم من امور مبهمة لانه تكليف بالابعد المحض وكون الواجب احدها
من امور اي احدها لا بعينه نقله في المحصول والمنتخب عن الفقهاء فقط ولم

ينقل

ينقل عن الاصوليين تصريحا بموافقتهم ولا بمخالفتهم بل ظاهر كلامه الموافقة
لانه ابطل ما استدلوا به وكذلك فعل صاحب الحاصل والتحصيل ثم
نقله الامدي عن الفقهاء والاشاعرة وارتضاه واختاره ايضا ابن الحاجب
ولك ان تقول هذا لا ينافي ما قدمناه من ان كل من الخصال كلها تصدق على
كل واحد منها وحينئذ فلا تعدد فيه وانما التعدد في محاله لان المتواطي
موضوع لمعنى واحد صادق على افراد كالانسان وليس موضوعا لمعان
متعددة واذا كان احد الخصال هو متعلق الوجوب كما تقدم استحال
فيه التخيير وانما التخيير في الخصوصيات وهي خصوص الاطعام مثلا
او الكسوة او الاعتاق فالذي هو متعلق الوجوب لا تخيير فيه والذي
هو متعلق التخيير لا وجوب فيه وهذا نافع في كثير من المباحث الاتية
فافهمه **واعلم** ان المصنف حكى في هذه المسئلة ثلث مذاهب احدها ما
تقدم والثاني ما نقله عن المعتزلة ان الامر بالاشيا على التخيير يقتضي
وجوب الكل على التخيير قالوا والمراد من قولنا ان الكل واجب على التخيير
هو انه لا يجوز للمكلف ترك جميع الافراد ولا يلزمه الجمع بينها وهذا
بعينه هو قول الفقهاء فلا خلاف في المعنى وحينئذ فلا حاجة الى
دليل يرد عليهم **فان قيل** بل الخلاف في المعنى وهو الثواب على الجميع
والعقاب عليه **قلنا** لا فان الامدي نقل عنهم في الاحكام انه لا ثواب
ولا عقاب الا على البعض **واعلم** ان وصف الكل بالوجوب يلزمنا ايضا
القول به لان كل حكم ثبت للاعم ثبت للاخص بالضرورة لاشتماله عليه
وقد تقدم ان الوجوب ثابت لمسمى احدى الخصال فيكون ثابتا لكل واحد
منها لاشتماله عليه نعم يصدق على كل واحد انه ليس بواجب باعتبار
خصوصه والمذهب الثالث ان الواجب معين عند الله تعالى غير
معين عندنا وهذا القول يسمى قول التراجم لان الاشاعرة يروونه عن المعتزلة
والمعتزلة يروونه عن الاشاعرة كما قال في المحصول ولما لم يعرف قايله عبر
المصنف عنه بقوله قيل وهذا المذهب باطل لان التكليف بغير معين عند

الله تعالى غير معين للعبد ولا طريق له الى معرفته بعينه من التكليف بالمحال
وابطله المصنف بان مقتضى التعيين انه لا يجوز العدول عن ذلك الواحد
المعين ومقتضى التخيير جواز العدول عنه الى غيره والجمع بينهما متناقض
فاذا ثبت احدهما بطل الآخر والتخيير ثابت متفقا بالاتفاق منا ومنكم
فيبطل الاول الذي هو التعيين **قوله** فلم يحتمل الى آخره اي اعترض
الخصم على الرد المذكور من قبله اوجه **احدها** لا نسلم ان مقتضى التخيير
يجوز ترك ذلك الواحد المعين لجواز ان الله تعالى يلهم كل مكلف عند
التخيير الى اختيار ما عينه له **الثاني** انه يحتمل ان الله تعالى يعين
ما يختاره للوجوب **الثالث** انا لا نسلم ايضا ان التعيين يحتمل ترك
ذلك الواحد المعين فان الواجب المعين قد يسقط بفعل غيره كما
سقطت الجلسة الفاصلة بين السجدتين بجلسة الاستراحة
وغسل الرجل بمسح الخف والشاة الواجبة في خمس من الابل باخراج
البعير ونحو ذلك **واجاب** المصنف عن الاول بانه لو كان الواجب
واحدا معينا وباختياره المكلف لكان كل من اختار شيئا يكون هو
الواجب عليه دون غيره من الخصال فيكون الواجب على هذا غير
الواجب على الآخر عند اختلافهم في الاختيار لكن التفاوت بين المكلفين
في ذلك باطل بالنص والاجماع اما النص فلان الآية الكريمة دالة على ان
كل خصلة من الخصال مجزية لكل مكلف واما الاجماع فلان العلماء
متفقون على ان المكلفين سواء في ذلك وان الذي اخرج خصلة
لو عدل الى الاخرى لاجزأته ووقعت واجبة وهذا الجواب لم يذكره
الامام ولا اتباعه بل تمسكوا بالثاني فقط **واجاب** عن الثاني وهو
كونه يعين باختياره بان الوجوب ثابت قبل اختيار المكلف اجماعا مع ان الواجب
في تلك الحالة لا يستقيم ان يكون واحدا معينا لان الغرض ان التعيين موقوف
على اختياره وقد فرضنا ان لا اختيار **واجاب** عن الثالث بانه لو كان
الواجب واحدا معينا والآتي به بدلا عنه يسقطه لكان الآتي به ليس

ابا

آتيا بالواجب بل ببدله لكن الاجماع منعقد على ان الشخص الآتي باي واحدة
شاء من الخصال هو آت بالواجب اجماعا **قال** قيل ان اتى بالكل
معا فالامتثال اما بالكل فالكل واجب او بكل واحد فيجتمع مؤثرات على اثر واحد
او بواحد غير معين ولم يوجد او معين وهو المطلوب وايضا الوجوب بواحد م
معين فيستدعي معينا وليس الكل ولا كل واحد وكذا الثواب على الفعل
والعقاب على الترك فاذا الواجب واحد معين **اقول** احتج الذاهب الى
ان الواجب واحد معين بان فعل الواجب له صفات وهي اسقاط الفرض
وكونه واجبا واستحقاق ثواب الواجب وتركه ايضا صفة وهي استحقاق
العقاب وهذه الاربع تدل على انه واحد معين ثم ذكر المصنف هذه الاو صاف
هذه على الترتيب فبدأ باسقاط الفرض وعبر عنه بالامتثال فقال اذا اتى المكلف
بالخصال جميعها في وقت واحد فلا شك في كونه ممتثلا وهذا الامتثال
لا جائز ان يكون معللا بالكل من حيث هو كل على معنى انه يكون المجموع
هو العلة في اسقاط الواجب وكل واحد جزء من اجزاء العلة وهو
المسمى بالكلي المجموعي لانه يلزم ان يكون الكل واجبا ولا جائز ان
يكون معللا بكل واحد وهو المسمى بالكلي التفصيلي لانه يلزم
اجتماع مؤثرات وهي الاعتاق والصيام والاطعام على اثر واحد
وهو الامتثال وذلك محال لان استناده الى هذا يستغني به عن استنا ه
الى ذاك واستناده الى ذاك يستغني به عن استناده الى هذا فيستغني
كل منهما عن الآخر فيعز لكل منهما بدلا عن الآخر فيكون محتاجا
اليهما معا وغنيا عنهما معا ولا جائز ان يكون الامتثال معللا بواحد
غير معين لانه لا وجود له اذ كل موجود فهو في نفسه معين ولا
ابهام البتة في الوجود الخارجي انما الابهام في الذهن فقط فاذا انتفى
ذلك كله تعين ان الامتثال حصل بواحد معين عند الله تعالى
مبهم عندنا وهو المطلوب **قوله** وايضا الوجوب معين الى آخره
هذا دليل ثان على ان الواجب واحد معين وهو الوصف الثاني

من جملة الاوصاف المتقدم ذكرها وتقريره من وجهين احدهما ان الحكم
الشرعي متعلق بفعل المكلف والوجوب حكم متعين من بين الاحكام الخمسة
وهو معنى من المعاني يستدعي محلا معينا يتعلق به ويوصف ذلك المحل بانه
واجب لان غير المعين لا يناسب المعين ولا وجود له ايضا في نفسه فيمتنع
وصفه بالوجوب لا يستحيل اتصاف المعدوم بالصفة الثبوتية فبطل ان يكون غير
معين ولا جايز ان يكون المعين هو الكل ولا كل واحد لعدم وجوبه بعين ان
يكون واحدا وهو المطلوب التقرير **الثاني** ان الفعل المامور به يسقط المعلوم
الحكم بالتشخص والوجوب حكم معين من بين الاحكام الخمسة فيستدعي
فعلا معينا يسقط به ويأتي ما قلناه بعينه الى اخره والتقرير الاول هو
المذكور في المحصول والحاصل وغيرهما ولكن فيه بعض تغيير للمذكور هنا وصرح
الامام بان ذلك فيما اذا اتى بالكل معا ويحتمل فرضه ايضا قبل الاخراج **قوله**
وكذا الثواب على الفعل والعقاب على الترك هذا هو الوصف الثالث والرابع
من الاوصاف المتقدمة للواجب الدالة على ان الواجب واحد معين وتقريره
انه اذا اتى بالكل فلا شك في انه يثاب ثواب الواجب وذلك لا جايز ان
يكون على الكل ولا على كل واحد ولا على واحد لا بعينه لما تقدم فتعين ان
يكون على واحد معين فيكون الواجب واحدا معينا وكذلك اذا ترك
الكل لا جايز ان يعاقب على الكل ولا على كل واحد ولا على واحد لا
بعينه لما قلناه فلم يبق الا المعين فتثبت بهذه الادلة الاربعة ان الواجب
واحد معين عند الله مبهم عندنا **واعلم** انه لا كلام في انه يثاب على
الكل اذا اتى بذلك معا انما الكلام في ثواب الواجب كما نص عليه في
المحصول والحاصل وغيرهما فاطلاق المصنف ليس بجيد وثواب الواجب
يزيد على ثواب النفل بسبعين درجة قاله امام الحرمين وغيره واوردوا
فيه حديثا **قال** واجيب عن الاول بان الامتثال بكل واحد وتلك
معرفات وعن الثاني انه يستدعي احدها لا بعينه كالمعلول المعين المستدعي
علة من غير تعيين وعن الاخيرين انه يستحق ثواب امور لا يجوز ترك كلها

والجم

ولا يجب فعلها **اقول** شرع في الجواب عن الادلة الثلثة التي ذكرها
القايلون بان الواجب واحد معين فاجاب عن الدليل الاول وهو
قولهم انه اذا اتى بالكل معا فلا جايز ان يكون الامتثال بالكل ولا بكل
واحد ولا بواحد غير معين فقال نختار القسم الثاني وهو حصول
الامتثال بكل واحد ولا يلزم اجتماع مؤثرات على اثر واحد لان
هذه الامور وغيرها من الاسباب الشرعية علامات لا مؤثرات
واجتماع معرفات على معرف واحد جايز كالعالم المعرف للصانع
ولك ان تقول ما تقدم من الدليل على امتناع التاثير بكل واحد
جار بعينه في امتناع التعريف والامتثال به سلمنا لكن هذا الجواب
وان افاد الرد على الخصم لكنه يقتضي ايجاب كل واحد لحصول الامتثال
به ويختار ان الواجب واحد لا بعينه سلمنا انه لا يقتضي ذلك بل
يمكن ان ندعي معه ان الواجب واحد لا بعينه لكنه قد سلم للخصم
بطلانه وان غير المعين لا وجود له فان كان باطلا كما سلم فلا يصح ان يجيب
به وان لم يكن باطلا بل تسليمه هو الباطل فلا فايدة في هذا التطويل
كان يجب ابتدا اختيار القسم الثالث فان الجواب على هذا التقدير
يؤول اليه **واعلم** ان تسليمه هو الباطل لثلثة امور **احدها**
ان ذلك عين مذهبه لان اختياره ان الواجب واحد لا بعينه
الثاني انه مناقض لقوله بعد ذلك انه يستدعي احدها لا بعينه
الثالث ان غير المعين انما لا يوجد اذا كان مجردا عن المشخصات
ويوجد اذا كان في ضمن متشخص بدليل الكلي الطبيعي كمطلق الانسان
فانه موجود مع ان الماهيات الكلية لا وجود لها **قوله** وعن الثاني
اجاب عن الدليل الثاني وهو قولهم ان الوجوب معين يستدعي
معينا بانا لا نسلم ذلك بل يستدعي احد الخصال لا بعينه وان
كان لا يقع الا في معين واحدها لا بعينه موجود وله تعيين من وجه
وهو انه احد هذه الثلثة وذلك كالمعلول المعين مثل الحرارة فانه

يستدعي علة من غير تعيين وهو اما البول او اما اللمس او غير ذلك وهذا
الجواب لا ذكر له في كتب الامام ولا في كتب اتباعه وقد تقدم انه مخالف لما
سلمه للخصم لكنه صحيح في نفسه **قوله** وعن الاخرين اي واجيب عن
الاخيرين وهما الثواب والعقاب انه اذا اتى بالكل فيستحق الثواب
على مجموع لا يجوز تركها ولا يجب فعلها والمصنف وعدبه كر الجواب امور حج
ولم يجب عن العقاب وقد وقع ذلك في بعض النسخ فقال يستحق ثواب
وعقاب امور قال ابن التلمساني في شرح المعالم والجواب الحق ان يقول
لا يخلو اما ان ياتي بالجميع على الترتيب او على المعية فان اتى بها على الترتيب
كان ثواب الواجب حاصلا على الاول وان اتى بها معا كان مرتبا على الاعلى
ان تفاوتت لانه لو اقتصر عليه لحصل له ذلك فاضافة غيره اليه لا تنقصه
وان تساوت فالى احدها وان ترك الجميع عوقب على اقلها لانه لو اقتصر
عليه لاجزاه وهذا الجواب نقله الامام في المحصول والمنتخب عن بعضهم وان
كان المذكور قبله هنا زيادة ثم قال ويمكن ان يقال كذا وكذا وذكر جواب المصنف
وانما لم يذكر المصنف الجواب الاخر لان صاحب الحاصل قال انه ضعيف
لانه يوجب تعيين الواجب قال بل الصواب الجواب الاخر وما قاله باطل
فانه لا يلزم من تعينه بعد الايقاع تعينه في اصل التكليف والمحذور
انما هو التعيين في اصل التكليف بدليل ان الاتي باي الخصال شاء يكون
اتيا بالواجب اتفاقا كما تقدم من كلام المصنف مع انها معينة **قال**
الحكم قد يتعلق على الترتيب فيحرم الجمع كاكل المذكى والميتة او يباح كالوضوء
والتيمم او يسن ككفارة الصوم **اقول** هذا الفرع شبيه بالواجب
المخير من حيث ان الحكم فيه تعلق بامور متعددة وان كان تعلقه بالترتيب
فلما ذكر الواجب المخير ذكر بعده لكونه كالفضلة منه والبقية له لكن
عبر بالتذنيب وهو بالذال المعجمة **قال** الجوهري ذنب عمامته بالتشديد
اذا افضل منها شيئا فارخاه كالذنب وحكى الجوهري ايضا انه يقال
ذنبه يذنبه بالتخفيف اي تبعه يتبعه فهو ذانب اي تابع فيجوز ان يكون

الترتيب

الترتيب ماخوذا من الاول وعلى هذا فالكلام ويجوز ان يكون ماخوذا
من الثاني بعد تضعيفه ليصير متعديا الى اثنين كخوف وغيره والمعنى
انه ذنب هذا الفرع ذلك الاصل اي اتبعه اياه والامام واتباعه
عبروا عن هذا بقولهم فرع **وحاصل** ما قال ان الحكم قد يتعلق
على الترتيب وحينئذ فينقسم الى ثلاثة اقسام قسم يحرم الجمع كاكل
المذكى والميتة وهو واضح وقسم يباح الجمع كالوضوء والتيمم فان التيمم
عند العجز عن الماء واجب ولو استعمله ايضا مع الماء كان جائزا وقسم
يسن ككفارة المجامع في رمضان فانه يجب عليه اعتاق رقبة فان
عجز فصيام شهرين فان عجز فاطعام ستين مسكينا ويستحب له الاتيان
بالثلاثة وهذه المثل ذكرها الامام واتباعه لكن التمثيل بالتيمم فاسد
لان التيمم مع وجود الماء لا يصح والاتيان بالعبادة الفاسدة حرام
اجماعا لكونه تلاعبا كما صرحوا به في الصلاة الفاسدة فان فرض انه استعمل
التراب في وجهه ويديه لا على قصد العبادة فلا يكون تيمما وتمثيله ايضا
بالكفارة فيه نظر لان الكفارة سقطت بالاول فلا ينوي بالثاني الكفارة
لعدم بقائها عليه فلا يكون كفارة لكن القرب من حيث هي مطلوبة وفي
المحصول ومختصراته ان الاقسام الثلاثة ايضا تجري في الواجب المخير
فتحريم الجمع كنصب المستعدين للامامة وتزويج المراة من خاطبين واباحة
الجمع كستر العورة بثوب بعد ثوب واستحبابه كخصال كفارة اليمين
قال الثانية الوجوب ان تعلق بوقت فاما ان يساوي الفعل كصوم
رمضان وهو المضيق او ينقص عنه فيمنعه من منع التكليف بالمحال
الا لغرض القضاء كوجوب الظهر على الزائل عذره وقد بقي قدر تكبيرة
او يزيد عليه فيقتضي ايقاع الفعل في جزء من اجزائه لعدم اولوية البعض
وقال المتكلمون يجوز تركه في الاول بشرط العزم في الثاني والا لجاز ترك
الواجب بلا بدل ورد بان العزم لو صلح بدلا لتادى الواجب به وبانه
لو وجب العزم في الجزء الثاني لتعدد البدل والمبدل واحد ومنا من قال

يختص بالاول وفي الاخر قضا وقالت الحنفية يختص بالاخر وفي الاول
تعجيل وقال الكرخي الاتي في اول الوقت ان بقي على صفة الوجوب يكون
ما فعله واجبا والا فنافلة واحتجوا بانه لو وجب في اول الوقت لم يجز
تركه قلنا المكلف مخير بين اداية في اي جز من اجزايه **اقول** هذا
تقسيم اخر للوجوب باعتبار وقته وحاصله ان الفعل المتعلق بوقت
معين ينقسم الي ثلثة اقسام **احدها** ان يكون وقته مساويا له لا
مزيد عليه ولا ينقص كصوم شهر رمضان ويسمى هذا بالواجب المضيق
الثاني ان يكون الوقت ناقصا عن الفعل فلا يجوز التكليف به عند
من لا يجوز التكليف بالمحال الا ان يكون لغرض القضا فيجوز كوجوب
الظهر مثلا على من زال عذره في اخر الوقت كالجنون والحيض والصبا
وقد بقي مقدار تكبيرة واطلاق المصنف لفظ القضا فيه نظر لان ذلك
مخصوص بما اذا لم يمكن فعل ركعة في الوقت فان فعل نهي اداء على المشهور
عندنا فالاحسن ان يقول الا لغرض التكميل خارج الوقت **الثالث**
ان يزيد الوقت على الفعل وهو الذي نسميه بالواجب الموسع وفيه
خمس مذاهب **احدها** وهو اختيار الامام واتباعه وابن الحاجب
ان الامر بذلك يقتضي ايقاع الفعل في جز من اجزا الوقت بلا
بدل سوا كان اولا او اخرا لان قوله صلى الله عليه وسلم الوقت
ما بين هذين متناول لجميع اجزايه وليس تعيين بعض الاجزا للوجوب
باولي من تعيين البعض البعض الاخر وهذا هو معني قول الاصحاب
ان الصلاة تجب باول الوقت وجوبا موسعا واهمل المصنف
التصريح بوجوبه باول الوقت ولكنه يوخذ من تعليل قايله
والمذهب الثاني ونقله المصنف عن المتكلمين يعني اصحاب اصول
الدين ان الحكم كذلك لكن لا يجوز تركه في الجز الاول الا بشرط
العزم على الفعل في الجز الثاني ونقل الامام في اخر المسلة انه قول اكثر
اصحابنا واكثر المعتزلة وكذلك في المنتخب واختاره الامدي وللاصحابنا

منها

منها وجهان حكاهما الماوردي في الحاوي وغيره والصحيح هو
الوجوب صححه النووي في شرح المهذب وغيره ونقل الاصفهاني في
شرح المحصول عن القاضي عبد الوهاب المالكي انه قول اكثر الشافعية
قوله والايجاز اي احتج الذاهب الي وجوب العزم بانه لو جاز الترك
في اول الوقت بلا عزم مع قولنا بوجوبه في اول الوقت لكان يجوز ترك
الواجب من غير بدل وهو محال ورده المصنف بوجهين **احدها**
حب ان العزم لا يصلح ان يكون بدلا عن الفعل لانه لو صلح لذلك لتادي الوا
جب به لان بدل الشي يقوم مقامه واذا لم يصلح للبدلية فقد لزم جواز
ترك الواجب بلا بدل **الثاني** انه اذا عزم في الجز الاول من اجزا
الزمان على الفعل فلا يخلوا اما ان يجب العزم في الجز الثاني ايضا اولا
يجب فان لم يجب فقد ترك الواجب من غير بدل ويلزم ايضا التخصيص
من غير مخصص وان وجب فقد تعدد البدل دون المبدل والاجماع على ان
المبدل واحد **فان قيل** قد يكون صالحا للبدل في ذلك الوقت لا مطلقا
فاذا اتي بالبدل في هذا الوقت سقط عنه الامر بالاصل في هذا
الوقت لا في كل الاوقات **قال** في المحصول هذا ضعيف لان الامر لا يفيد
التكرار بل لا يقتضي الفعل الا مرة واحدة فاذا صار البدل قايما مقام
الاصل في هذا الوقت فقد صار قايما مقامه في المرة الواحدة فيلزم الاكتفا
به قال في البرهان والذي اراه انهم لا يوجبون تجديد العزم في الجز الثاني
بل يحكمون بان العزم الاول ينسحب على جميع الازمنة المستقبلة كانسحاب
النية على العبادة الطويلة مع عزوبها وهذا الذي قاله فيه تيسير لمذهبهم
وجواب عما قاله المصنف وهذان المذهبان متفقان على الاعتراف بالواجب
هب الموسع والثلثة الاتية منكرة له **قوله** ومنا من قال الي اخره شرع في ذكر المذا
هب الثلثة المنكرة للواجب الموسع **احدها** ان الوجوب يختص باول الوقت فان
فعله في اخره كان قضا لقوله صلى الله عليه وسلم الصلاة في اول الوقت رضوان
الله وفي اخره عفو الله والمراد بقوله ومنا اي من الشافعية صرح به الامام

في المعالم خاصة فان عبارة المحصول والمنتخب من اصحابنا وهذا القول لا يعرف
في مذهبنا ولعله التبس عليه بوجه الاصطخري حيث ذهب الى ان
وقت العصر والعشا والصبح يخرج بخروج وقت الاختيار نعم نقله الشا
في الام عن المتكلمين فقال وقال قوم من اهل الكلام وغيرهم ممن نفتي بمن
يقول ان وجوب الحج على الفور وان وجوب الصلاة يختص باول الوقت
حتى لو اخر عن اول وقت الامكان عصى بالتاخير وهذا يحتمل ان يكون
سبب هذا الغلط والثاني ان الوجوب يختص باخر الوقت فان
فعل في اوله كان تعجيلا ويصير كمن اخرج الزكاة قبل وقتها ومقتضى
هذا الكلام ان تقع الصلاة نفسها واجبة ويكون التطوع انما هو في
التعجيل كمن يعجل دينا او زكاة وقد ذكر في البرهان ما يقتضيه لكن
نقل الامدي وابن الحاجب وغيرهما عن هذا القايل انه تقع نفلا
وهذا المذهب باطل لان النفل لا يصح بنية التعجيل اجماعا كما قال
ابن التلمساني في شرح المعالم فبطل كونه تعجيلا **والثالث** وهو راي
الكرخي من الحنفية ان الاتي بالصلاة في اول الوقت ان ادرك اخر الوقت
وهو على صفة التكليف كان ما فعله واجبا وان لم يكن على صفته بان كان
مجنونا او حايضا او غير ذلك كان ما فعله نفلا هكذا في المحصول
والمنتخب وغيرهما ومقتضى ذلك ان صفة التكليف لو زالت بعد الفعل وعاد
في اخر الوقت يكون ايضا فرضا وكلام المصنف يأباه لانه شرط بقاءه
على صفة الوجوب الى اخر الوقت وسبقه الامدي وصاحب الحاصل وابن
الحاجب الى هذه العبارة ونقل الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع عن الكرخي
ان الوجوب يتعلق بوقت غير معين ويتعين بالفعل في اي وقت فعل
يقع الفعل واجبا ونقله عنه الغزالي معا والامدي في الاحكام **قوله** احتجوا
اي احتجت الحنفية على اختصاص الوجوب باخر الوقت بانه لو وجب
في اوله لما جاز تركه لكنه يجوز اجماعا فانتفى ان يكون واجبا والجواب
ما قاله في المحصول واشار اليه المصنف ان الواجب الموسع في التحقيق يرجع

الى الواجب

الى الواجب المخير لان الفعل واجب الاداء في وقت ما اما اوله او اوسطه
او اخره فجرى مجرى قولنا في الواجب المخير ان الواجب اما هذا او ذاك فكما
انا نصفهما بالوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان
به فكذلك هذا فتلخص ان المكلف مخير بين افراد الفعل في المخير وبين اجزا
الوقت في الموسع فلا يجوز ان يوجب الفعل في اول الوقت بخصوصه حتى يورد
علينا جواز اخراجه عنه بل خيرناه بينه وبين ما بعده **قال** فرع الموسع قد
يسعه العمر كالحج وقضا الفايت فله التاخير ما لم يتوقع فواته ان اخر لمرض او
كبر **اقول** هذا التقسيم في الواجب الموسع مبني على ثبوته فلذلك جعله فرعا
له وحاصله ان الواجب الموسع قد يسعه العمر جميعه كالحج وقضا الفايت اي
اذا فات بعذر فان فات بتقصير فالمشهور وجوب فعله على الفور وحكم الموسع
بالعمر انه يجوز له التاخير من غير بادرة اللهم الا ان يتوقع فوات ذلك الواجب
اي يغلب على ظنه فواته كما صرح به في المحصول قال فان توقع اي ظن الفوات اما
لكبر سن او مرض شديد يحرم التاخير عند الشافعي وما قاله في المرض مسلم وهو معنى
قول الاصحاب في الفروع انه اذا احتشى العضب تضيق عليه الحج على الصحيح واما
ما قاله في الشيخ فممنوع بل جوز اصحابنا التاخير مطلقا وجعلوا التفصيل بين الشيخ
والشاب وجها ضعيفا في العصيان بعد الموت وصححوا انه يعصي مطلقا وقيل
لا مطلقا وقيل بهذا التفصيل والامام اعتمد في هذه المقالة على المستصفى للغزالي
فانها مذكورة فيه **وقوله** لكبر او مرض متعلق بقوله يتوقع فواته وتوجد مفهومه
لا يحرم عليه التاخير اذا لم يظن الفوات اصلا او ظنه لا لكبر او مرض بل لغيرهما
من الاسباب التي لا اثر لها شرعا كالتنجيم والمنام **قال** الثالثة الوجوب ان تناول
كل واحد كصلاة الخمس او واحدا معينا كالتهجد يسمى فرض عين او غير
معين كالجهاد يسمى فرضا على الكفاية فان ظن كل طايفة ان غيره فعل سقط عن
الكل وان ظن انه لم يفعل وجب **اقول** هذا تقسيم اخر للوجوب باعتبار من
يجب عليه وحاصله ان الوجوب ينقسم الى فرض عين وفرض كفاية ففرض العين قد
يتناول كل واحد من المكلفين كالصوم والصلاة واقتصر الامام واتباعه عليه

وقد يتناول واحدا معينا كالتهجد والضحى والاضحى وغيرها من خصائص النبي صلى
الله عليه وسلم ولكن الاصح وهو الذي نص عليه الشافعي ان وجوب التهجد نسخ
في حقه واما فرض الكفاية فهو الذي يتناول بعضا غير معين كالجهاد وسمي
بذلك لان فعل البعض كاف في تحصيل المقصود منه والخروج عن عهدته بخلاف
الاول فانه لا بد من فعل كل عين اي ذات فلذلك سمي فرض عين وهذا التقسيم
ايضا ياتي في السنة وقد اهمله المصنف فسنة العين كصلاة الضحى وشبهها
وسنة الكفاية كتشميت العاطس والاضحية في حق اهل البيت **قوله** فان ظن يعني
ان التكليف بفرض الكفاية دائر مع الظن فان ظن كل طائفة ان غيره فعل سقط
الوجوب عن الجميع وان ظن كل طائفة ان غيره لم يفعله وجب عليهم الاتيان به
ويأثمون بتركه وان ظنت طائفة قيام غيرها به وظنت اخرى عكسه سقط عن
الاولى ووجب على الثانية **ولك** ان تقول هذا مشكل بالاجتهاد فانه من فروض
الكفاية ولا اثم في تركه والا لزم تأثيم اهل الدنيا **فان قيل** انما اثم لعدم القدرة
قلنا يلزم ان لا يكون فرضا **فائدة** جزم المصنف بان فرض الكفاية يتعلق بطائفة
غير معينة والمسألة فيها مذهبان احدهما هذا وهو مقتضى كلام الامام في المحصول
والثاني وهو الصحيح عند ابن الحاجب واقتضاه كلام الآمدي انه يتعلق بالجميع ولكن
يسقط بفعل البعض وهذا هو مقتضى كلام المصنف في آخر المسألة لانه صرح بالسقوط
فقال سقط عن الكل وسقوطه عن الكل يتوقف على تكليفهم به **احتج** الاول بانه لو
تعلق بالكل لما سقط الا بفعل الكل **واحتج** الثاني بتأثيم الكل عند الترك اجماعا
ولو تعلق بالبعض لما اثم الكل **واجابوا** عن احتجاج الاول بانا انما اسقطناه
بفعل البعض لحصول المقصود فان مطلوب غسل الميت وتكفينه مثلا عند
القيام به من طائفة اخرى امر بتحصيل الحاصل وهو محال **قال** الرابع وجوب
الشيء مطلقا يوجب وجوب ما لا يتم الا به وكان مقدورا وقيل يوجب السبب
دون الشرط وقيل لا فيهما لنا التكليف بالمشروط دون الشرط محال قيل
يختص بوقت وجود الشرط قلنا خلاف الظاهر قيل ايجاب المقدمة ايضا
كذلك قلنا لا فان اللفظ لم يدفعه **اقول** الامر بالشيء هل يكون امرا بما لا يتم ذلك

الشي

رابع كراس

الشيء الا به وهو المسمى بالمقدمة ام لا يكون امرا به حكى المصنف فيه ثلاثة مذاهب
اصحها عند الامام واتباعه وكذا الآمدي انه يجب مطلقا سواء كان سببا وهو
الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم او شرطا وهو الذي يلزم
من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم وسواء كان ذلك السبب
شرعيا كالصيغة بالنسبة الى العتق الواجب او عقليا كالنظر المحصل للعلم الواجب
او عاديا كحز الرقبة بالنسبة الى القتل الواجب وسواء كان الشرط ايضا شرعيا
كالوضوء مثلا او عقليا وهو الذي يكون لازما للمأمور به عقلا كترك اضداد
المأمور به او عاديا اي لا ينفك عنه عادة كغسل جزء من الراس في الوضوء
والى هذا كله اشار بقوله وجوب الشيء يوجب وجوب ما لا يتم الا به اي
التكليف بالشيء يقتضي التكليف بما لا يتم الا به فالوجوب الاول والآخر بمعنى
التكليف والوجوب الثاني بمعنى الاقتضاء **مثال** ذلك اذا قال السيد لعبده
اسقني كوزا من فوق السطح ولا يتأتى ذلك الا بنصب السلم والمشي فالمشي
سبب والنصب شرط **والمذهب الثاني** يكون امرا بالسبب دون
الشرط لان وجود السبب يستلزم وجود المسبب بخلاف الشرط **والثالث**
انه لا يكون امرا لا بالسبب ولا بالشرط واليه اشار بقوله وقيل لا فيهما وانما
قيده بقوله فيهما ولم يقل وقيل لا لان النفي المطلق يدخل فيه جزء الماهية لانها
لا تتم الا به ايضا ومع ذلك فهو واجب بلا خلاف فافهمه ولا ذكر لهذا الثالث
في كلام الآمدي ولا كلام الامام واتباعه نعم حكاه ابن الحاجب في المختصر الكبير
وان كلامه في الصغير في اثناء الاستدلال يقتضي ان ايجاب السبب مجمع عليه
واختار ابن الحاجب فيما عدا السبب انه ان كان شرطا شرعيا وجب
وان كان غير شرعي كالعقلي والعادي فلا فان قلنا بالوجوب فله شرطان
ذكرهما المصنف **احدهما** ان يكون الوجوب مطلقا اي غير معلق على حصول
ما يتوقف عليه فان كان معلقا على حصوله كقوله ان صعدت السطح او نصبت
السلم فاسقني ماء فانه لا يكون مكلفا بالصعود ولا بالنصب بلا خلاف بل
ان اتفق حصول ذلك صار مكلفا بالسقي والا فلا **الشرط الثاني** ان

يكون ما يتوقف عليه الواجب مقدورا للمكلف كما مثلناه، فان لم يكن مقدورا
له لم يجب عليه تحصيله كارادة الله تعالى لوقوعه لان فعل العبد لا يقع الا
بها وكذلك ايضا الداعية على الفعل وهو العزم المصمم عليه وبيانه ان الفعل
موقوف وقوعه على سبب يسمى بالداعية والا لكان وقوعه في وقت دون
وقت ترجيحا من غير مرجح وتلك الداعية مخلوقة لله تعالى لا قدرة للعبد
عليها اذ لو كانت من فعل العبد لانتقل الكلام اليها في وقوعها في وقت
دون وقت فيلزم التسلسل وهذا الاحتراز قد اشار اليه الامام
في الكلام على الفروع الآتية من بعد وصرح به ابن التلمساني في شرح المعالم ثم
القرافي والاصفهاني في شرحيهما للمحصول ولا يصح ان يقال احترز به عن غير
ذلك من المعجوز عنه كسلامة الاعضاء ونصب السلم ونحوها فان العاجز
عنه لا يكون مكلفا بالاصل بلا نزاع لفقدان شرطه وفي ذلك احالة الصورة
المسئلة فان الكلام فيها اذا كلف بفعل وكان متوقفا على شيء لا قدرة له عليه
بخلاف الداعية ونحوها فان القدرة عليها لا تمنع التكليف والا لم يتحقق
تكليف البتة فكل شرط للوجوب الناجز لا بد ان يكون مقدورا للمكلف،
الا ما قلناه، قال الاصفهاني وضابط المقدور ان يكون ممكنا للمكلف لكن
ذكر الآمدي في الاحكام ان المقدور احتراز عن حضور الامام والعدد في
الجمعة قوله لنا التكليف بالمشروط دون الشرط محال هذا دليل لما اختاره
المصنف من وجوب السبب والشرط وانما استدل على الشرط لانه يلزم من
وجوبه وجوب السبب بطريق الاولى وتقرير الدليل من وجهين احدها انه
اذا كان مكلفا بالمشروط لا يجوز له تركه واذا لم يكن مكلفا بالشرط جاز له تركه
ويلزم من جواز تركه جواز ترك المشروط فيلزم الحكم بعدم جواز ترك المشروط
وبجواز تركه وذلك جمع بين النقيضين وهو محال الثاني ما ذكره ابن الحاجب
انه اذا لم يكن مكلفا بالشرط فيكون الاتيان بالمشروط وحده صحيحا
لانه اتى بجميع ما امر به فلا يكون الشرط شرطا وهو محال الثالث ما
ذكره في المحصول ان الامر بالشيء لو لم يقتض وجوب ما يتوقف عليه

لكان

لكان مكلفا بالفعل ولو في حال عدمه لانه لا مدخل له في التكليف مع ان الفعل
في تلك الحالة لا يمكن وقوعه لان المشروط يستحيل وجوده عند عدم شرطه
فيكون التكليف به اذ ذاك تكليفا بالمحال وهذه التقريرات صحيحة لا
اعتراض عليها يصح وقد اعترض الآمدي وصاحب التحصيل ومن تبعهما
على تقرير الامام باعتراض زعموا انه لا محيص عنه وهو ضعيف سببه
اشتباه الفرق بين التكليف في حال عدم الشرط بفعل المشروط
والتكليف بفعل المشروط في حال عدم الشرط فان الاول ممكن وطريقه
ان يأتي بالشرط ثم بالمشروط واما الثاني فيحتمل امرين واحدهما هو المراد
فلذلك صرحت به في التقرير ولولا خشية الاطالة لذكرت ذلك كله مبسوطا
لكن في هذا تنبيه لمن احب الوقوف عليه قوله قيل يختص اي اعترض
الخصم على الدليل المذكور فقال لم لا يجوز ان يكون التكليف بالمشروط مخصوصا
بوقت وجود الشرط ولا امتناع في ذلك فان غايته تقييد الامر ببعض
الاحوال لدليل اقتضاه وهو الفرار من المحال الذي الزمتمونا به واجاب المصنف
بان اللفظ يقتضي ايجاب الفعل على كل حال فتخصيص الايجاب بزمان حصول
الشرط خلاف الظاهر اعترض الخصم على ذلك وقال انه معارض بمثله فانك
اوجبت المقدمة بمجرد الامر مع ان اللفظ لا يقتضي وجوبها وذلك خلاف
الظاهر فاجاب المصنف بانا لا نسلم ان ايجاب المقدمة خلاف الظاهر قال
في المحصول لان مخالفة الظاهر هي اثبات ما يدفعه اللفظ او دفع ما يثبته اللفظ
فاما اثبات ما لا يتعرض له اللفظ لا بنفي ولا باثبات فليس خلاف الظاهر
اذا علم ذلك فالمقدمة لم يتعرض لها اللفظ بنفي ولا اثبات فايجابها بدليل
منفصل ليس خلاف الظاهر بخلاف تخصيص الوجوب بحالة وجود الشرط
دون حالة عدمه فانه يخالف ما يقتضيه اللفظ من وجوب الفعل على كل
حال قال تنبيه مقدمة الواجب اما ان يتوقف عليها وجوده شرعا كالوضوء
للصلاة او عقلا كالمشي للحج او العلم به كالاتيان بالخمس اذا ترك واحدة ونسي
وستر شيء من الركبة لستر الفخذ اقول اعلم ان الامام جعل هذا نوعا وجعله

المصنف نسبها وجعله صاحب الحاصل نسبيا ولكل واحد وجه اما التقسيم
فلان مدلوله اظهار الشي الواحد على وجوه بحسب تعلقه ووجوده هنا واضح واما
التسمية فالمراد منها التنبيه عليه المذكور قبله بطريق الاجمال وهنا كذلك لان توقف
الشي على مقدمته اعم من كونه توقف عليها من جهة الوجود او من جهة العلم بالوجود
اما شرعا او عقلا فلما لم يكن هذا منصوصا عليه بخصوصه وخيف ان
يغفل عنه الناظر قيل بعطف وتنبيه لذلك واما الفرع فالمراد منه ما يكون مندرجا
تحت اصل كلي وهو حاصل ها هنا لان كل واحد من هذه الاقسام المستفادة
من هذا التقسيم قد اندرج تحت الاصل السابق وحاصل ما قاله المصنف
ان مقدمة الواجب قسمان احدهما ان يتوقف عليها وجود الواجب اما
من جهة الشرع كالوضوء للصلاة اذ العقل لا مدخل له في ذلك واما من جهة
العقل كالمشي للحج هكذا ذكر المصنف والصواب التعبير بالسير او
بقطع المسافة كما قال في المحصول لا بالمشي والقسم الثاني ان يتوقف عليها
العلم بوجود الواجب لا نفس وجود الواجب وذلك كمن ترك صلاة
من الخمس ونسي عينها فانه يلزمه ان يصلي الخمس لان العلم بالاتيان بالمتروك
لا يحصل الا بعد الاتيان بالخمس فالاربعة مقدمة للواجب لكن هذه المقدمة
لا يتوقف عليها وجود الواجب بل العلم به كما قدمناه لانه قد يصادف
ان يكون المفعول اولا هو الواجب ومن ذلك ايضا وجوب ستر شي من الركبة
ليتحقق ستر الفخذ وانما اتى المصنف بهذين المثالين لما اشار اليه في المحصول
وهو ان الاول قد كان الواجب فيه متميزا عن المقدمة ولكن طرا عليه
الابهام والثاني لم يتميز الواجب عن المقدمة اصلا لاجل ما بينهما من التقارب
ولك ان تعرف ايضا ان الواجب في الاول ملتبس بالمقدمة واما الثاني
فلا عسر انه لا يمكن عادة الا بفعله قال فروع الاول لو اشتبهت المنكوحة
بالاجنبية حرمتا على معنى انه يجب الكف عنهما الثاني لو قال احداكما طالق
حرمتا تغليبا للحرمة والله يعلم انه سيعين احداهما لكن ما لم يعين لم تتعين
الثالث ما يطلق عليه الاسم من المسح غير واجب والا لم يجز تركه اقول الزائد مع

جعل المصنف هذه الثلاثة فروعا للاصل المتقدم وهو وجوب المقدمة
التي يتوقف عليها العلم بالاتيان بالواجب وتفريع الاول والثاني اصح واما
الثالث ففيه كلام ياتي وستعرف الجميع الفرع الاول اذا اشتبهت زوجته
باجنبية حرمتا جميعا على معنى انه يجب الكف عن وطيهما جميعا احداهما لكو نها
اجنبية والاخرى لاشتباهها بالاجنبية ووجه تفريعه ان الكف
عن الاجنبية واجب ولا يحصل العلم به الا بالكف عن الزوجة وانما
فسر المصنف تحريمهما بالكف عنهما لان تحريم الزوجة ليس بالذات بل للاشتباه
وهذا الذي صار اليه لا تحقيق فيه فان المراد بتحريم الاجنبية ايضا انما
هو الكف لا تحريم ذاتها الفرع الثاني اذا قال لزوجتيه احداكما طالق
قال في المحصول يحتمل ان يقال يبقى حل وطيهما لان الطلاق شي معين فلا
يحصل الا في محل معين فاذا لم يعين لا يكون الطلاق واقعا بل الواقع
امر له صلاحية التاثير في الطلاق عند التعيين ومنهم من قال حرمتا جميعا
الى وقت البيان تغليبا لجانب الحرمة هذا كلامه وذكر مثله في المنتخب
ايضا وجزم المصنف بالثاني مع ان صاحب الحاصل لم يذكر ترجيحا ولا
نقلا بل حكى احتمالين على السواء وتفريع هذا يعرف مما قبله والفرق بينهما
ان احدى المراتين في الصورة الاولى ليست محرمة بطريق الاصالة بل
للاشتباه بخلاف الفرع الثاني فانهما في ذلك سواء ولهذا اخرناه وايضا
فانه ليس قادرا على ازالة التحريم في الاول بخلاف الثاني قوله والله يعلم
الى اخره جواب عن سوال مقدر ذكره في المحصول وتوجيهه ان الله
تعالى يعلم المراة التي سيعينها الزوج بعينها فتكون هي المحرمة والمطلقة
في علم الله تعالى وانما هو مشتبه علينا هذا حاصل ما قاله الامام وهو
اعتراض على ما ذكره اولا من حلهما جميعا واقتضى كلامه الميل اليه وذلك
لانه اذا تقرر بما قاله ان احداهما مطلقة والاخرى مشتبهة بها فتحرمان
جميعا كما تقدم في الفرع قبله ولا يبقى للاباحة مع ذلك وجه ولا يستقيم
جعله اعتراضا على القائل الاخر وهو الذاهب الى التحريم لانه على وفق لا

على عكسه وجوابه ما ذكره المصنف وهو ان الله تعالى يعلم الاشياء على
ما هي عليه فيعلم ما ليس بمعين غير معين لانه الواقع اذ لو علمه متعينا مع انه
غير معين لزم الجهل وهو محال على الله تعالى اذا تقرر ذلك فنقول
لا شك ان الزوج ما لم يعين المطلقة لم تتعين في نفسها واذا لم تتعين فيعلمها
الله تعالى غير معينة وان كان يعلم ان هذه هي التي ستتعين واما كونه
يعلمها معينة حتى تكون هي المطلقة فلا واذا علمت توجيه الاعتراض
وعلمت جوابه علمت ان الواقع في المنهاج خطأ فان هذا اعتراض على
الاباحة وهي غير مذكورة فيه وكان المصنف توهم انه اعتراض على التحريم
لذكره عقبه في المحصول والحاصل وهو غلط وسببه عدم التامل الفرع
الثالث القدر الزائد على الواجب الذي لا يتقدر بقدر معين كمسح
الراس والطمانينة وغيرها لا يوصف بالوجوب على ما جزم به المصنف
لانه يجوز تركه وفي المحصول والمنتخب انه الحق وفي الحاصل ان مقابله
خطأ وهذه المسئلة فيها اختلاف مشهور عندنا واضطراب في كلام من نقله
بكلامه وقد ذكرت نظاير المسئلة والاضطراب الواقع فيها وفوايد
الخلاف في باب صفة الوضوء من كتاب الجواهر ثم ذكرته ايضا ابسط من
ذلك في الشافي الكبير المسمى بالمهمات وهو الكتاب الذي لا يستغنى عنه
ووجه تخريج هذا على القاعدة المتقدمة هو ان الواجب لا ينفك غالبا عن حصول
زيادة فيه فتكون هذه الزيادة مقدمة للعلم بحصوله ولكنا نقول اذا
كان هذا الزائد عند المصنف مقدمة للواجب فيلزم ان يكون واجبا
كستر شيء من الركبة ونظائره على ما تقدم في القاعدة وحينئذ فيكون وصفه
بعدم الوجوب مناقضا لما تقرر عنده فلا يتم الشيء الا به اللهم الا ان يريد
نفي كونها مقدمة قال الخامسة وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه
لانه جزؤه فالدال عليه يدل عليها بالتضمن قالت المعتزلة واكثر اصحابنا الموجب
قد يغفل عن نقيضه قلنا لا فان الايجاب بدون المنع من النقيض محال
وان سلم فمنقوض بوجوب المقدمة اقول هذه المسئلة المعروفة بان الامر

بالشيء نهي عن ضده وفيها ثلث مذاهب مشهورة ممن حكاها امام الحرمين
في البرهان احدها ان الامر بالشيء هو نفس النهي عن ضده فاذا قال اسكن تحرك
معناه لا تتحرك واتصافه بكونه امرا ونهيا باعتبارين كاتصاف الذات الواحدة
بالقرب والبعد بالنسبة الى شيئين وهذا المذهب لم يذكره المصنف والثاني
انه غيره ولكنه يدل عليه بالالتزام وعلى هذا فالامر بالشيء نهي عن جميع اضداده
بخلاف النهي عن الشيء فانه امر باحد اضداده وشرط كونه نهيا عن ضده
ان يكون الواجب مضيقا كما نقله شراح المحصول عن القاضي عبد الوهاب
لانه لا بد ان ينتهي عن الترك المنهي عنه حين ورود النهي ولا يتصور الانتهاء عن
الترك الا بالاتيان بالمامور به فاستحال النهي مع كونه موسعا وهذا المذهب
وهو كونه يدل عليه بالالتزام نقله صاحب الافادة عن اكثر اصحاب الشافعي
واختاره الامدي وكذا الامام واتباعه ومنهم المصنف وعبروا كلهم بان
الامر بالشيء نهي عن ضده فيدخل في كلامهم كراهة ضد المندوب الا المصنف
فانه عبر بقوله وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه وسبب تعبيره بهذا
ان الوجوب قد يكون ماخوذا من غير الامر كفعل الرسول والقياس وغير ذلك
فلما كان الواجب اعم من هذا الوجه عبر به واما كراهة ضد المندوب فان المصنف
قد لا يراه وذلك لانا قلنا ان الامر بالشيء نهي عن ضده فهل يكون خاصا بالواجب فيه
قولان مشهوران حكاهما الامدي وابن الحاجب وغيرهما ولكن الصحيح انه لا
فرق كما صرح به الامدي وغيره والمذهب الثالث انه لا يدل عليه البتة
واختاره ابن الحاجب ونقله المصنف عن المعتزلة واكثر الاصحاب تبعا لصاحب
الحاصل واما الامام في المحصول والمنتخب فنقله عن جمهور المعتزلة وكثير
من اصحابنا وفائدة الخلاف من الفروع ما اذا قال ان خالفت نهيي فانت طالق
ثم قال قومي فقعدت ففي الطلاق خلاف ومستند الوقوع هذه القاعدة
صرح به الرافعي في الشرح الصغير وفي المسئلة اختلاف في الترجيح مذكور
مبسوطا في المهمات قوله لانه جزؤه اي الدليل على ان وجوب الشيء يستلزم
حرمة نقيضه ان حرمة النقيض جزء من ماهية الوجوب اذ الوجوب مركب

من طلب الفعل مع المنع من الترك كما تقدم في موضعه فاللفظ الدال على الوجوب يدل
على حرمة النقيض بالتضمن وهذا الدليل اخذه المصنف من الامام وانما ادعى
الالتزام واقام الدليل على التضمن لان التضمن يستلزمها الكل وبالجملة فهو دليل باطل
وقد نبه على بطلانه صاحب التحصيل وتقرير ذلك موقوف على مقدمة وهو
انه اذا قال السيد مثلا لعبده اقعد فهنا امران منافيان للمامور به وهو
وجود القعود احدهما مناف له بذاته اي بنفسه وهو عدم القعود لان
المنافاة بين النقيضين بالذات فاللفظ الدال على القعود دال على النهي عن عدمه
او على المنع منه بالذات والثاني مناف له بالعرض اي بالاستلزام وهو الضد
كالقيام مثلا او الاضطجاع وضابطه ان يكون معنى وجوديا يضاد المامور به
ووجه منافاته بالاستلزام ان القيام مثلا يستلزم عدم القعود الذي هو
نقيض القعود فلو حصل القعود لاجتمع النقيضان فامتناع اجتماع الضدين
انما هو لامتناع اجتماع النقيضين لا لذاتيهما فاللفظ الدال على القعود
يدل على النهي عن الاضداد الوجودية كالقيام مثلا بالالتزام والذي يامر
قد يكون غافلا عنها هكذا ذكره الامام في المحصول وغيره في المسئلة ولا اخر
ان المنافاة بين الضدين بالذات اذا علمت ذلك فقول المصنف وجوب
الشيء يستلزم حرمة نقيضه لانه جزؤه لقائل ان يقول ان اراد بذلك
انه يدل على المنع من اضداده الوجودية فهذا مسلم ولكن لا نسلم انه جزء
من ماهية الوجوب بل جزؤه المنع من الترك وان اراد بانه دال على المنع
من تركه فليس محل النزاع اذ لا خلاف ان الدال على الوجوب دال على المنع
من الترك لانه جزؤه والا خرج الواجب عن كونه واجبا بل النزاع في
دلالته على المنع من اضداده الوجودية كما اقتضاه كلام الامام فيلزم
اما فساد الدليل او نصبه في غير محل النزاع واذا اردت اصلاح
هذا الدليل بحيث يكون مطابقا للمدعى فقل الامر دال على المنع من الترك
ومن لوازم المنع من الترك المنع من الاضداد فيكون الامر دالا على المنع
من الاضداد بالالتزام وهو المدعى قوله قالت المعتزلة اي استدلت

المعتزلة

المعتزلة على ان الامر بالشيء ليس نهيا عن ضده بان الموجب للشيء قد يكون غافلا
عن نقيضه فلا يكون النقيض منهيا عنه لان النهي عن الشيء مشروط بتصوره
والغفلة بضم الغين كما ضبطه الجوهري قال ومصدره غفلة وغفولا واجاب
المصنف بوجهين احدهما لا نسلم امكان الايجاب للشيء مع الغفلة عن
نقيضه لان المنع من النقيض جزء من ماهية الوجوب كما قررناه فيستحيل
وجود الايجاب بدونه لاستحالة وجود الشيء بدون جزئه واذا استحال
وجوده بدونه فالمتصور للايجاب متصور للمنع من الترك فيكون متصورا
للترك لا محالة وهذا الجواب باطل لكونه في غير محل النزاع كما تقدم
الثاني سلمنا ان النقيض قد يكون مغفولا عنه لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون
منهيا عنه فانه ينتقض بوجوب مقدمة الواجب اي ما لا يتم الا به فانه
واجب كما تقدم مع ان الموجب قد يكون غافلا عنه فكذلك حرمة النقيض
قال السادسة اذا نسخ الوجوب بقي الجواز خلافا للغزالي لان الدال
على الوجوب يتضمن الجواز والناسخ لا ينافيه فانه يرتفع الوجوب بارتفاع ٤
المنع من الترك قيل الجنس يتقوم بالفصل فيرتفع بارتفاعه قلنا لا وان سلم
فيتقوم بفصل عدم الحرج اقول اذا اوجب الشارع شيئا ثم نسخ وجوبه
فيجوز الاقدام عليه عملا بالبراءة الاصلية كما اشار اليه في المحصول في اخر
هذه المسئلة وصرح به غيره ولكن الدليل الدال على الايجاب قد كان ايضا
دالا على الجواز كما سياتي تقريره فدلالته على الجواز هل هي باقية ام زالت
بزوال الوجوب هذا محل الخلاف فقال الغزالي انها لا تبقى بل يرجع
الامر الى ما كان قبل الوجوب من البراءة الاصلية او الاباحة او التحريم وصار
الوجوب بالنسخ كان لم يكن هكذا جزم به في المستصفى وقال الامام واتباعه
والجمهور انها باقية ومرادهم بالجواز هو التخيير بين الفعل والترك كما
سياتي وقد صرح به المصنف في اخر المسئلة وهو الذي صرح الغزالي
ايضا بعدم بقائه وعلى هذا فيكون الخلاف بينهما معنويا على خلاف ما
ادعاه ابن التلمساني وصورة المسئلة ان يقول الشارع نسخت الوجوب

اوحرمه الترك او رفعت ذلك اما نسخ الوجوب بالتحريم او قال رفعت اداح
جميع ما دل عليه الامر السابق من جواز الفعل ومنع الترك فيثبت التحريم
قطعا **قوله** لان الدال اى الدليل على نفي الجواز ان الجواز جزء من ماهية الوجوب ب
لان الوجوب مركب من جواز الفعل مع المنع من الترك وان شئت قلت من
رفع الحرج عن الفعل مع اثبات الحرج على الترك فاللفظ الدال على الوجوب
دال على الجواز بالتضمن والناسخ للوجوب لا ينافي الجواز فان الوجوب
مرتفع بارتفاع المنع من الترك اذ المركب يرتفع بارتفاع جزئه واذا تقرر
انه لا ينافيه ثبت ولا دليل عليه **ولك ان تقول** الدليل الرافع للمنع من
الترك ان لم يرفع ايضا الجواز فلا يكون ذلك نسخا بل تخصيصا لانه اخرج ج
لبعض ما دل عليه اللفظ وهو غير المدعى وان رفعه فلا كلام وايضا
فالمدعى بقاؤه هو الجواز بمعنى التخيير والذي في ضمن الوجوب هو الجواز
بمعنى رفع الحرج عن الفعل ولا يتم المدعى الا بزيادة اخرى تاتي في الجواب
عن اعتراض الغزالي ومع تلك الزيادة ايضا فليس مطابقا للدعوى
كما سياتي ايضاحه **قوله** فان الجنس الى اخره هذا يحتمل ان يكون ابطالا
للدليل السابق ويحتمل ان يكون دليلا للغزالي وتقرير الاول ان يقال
لا نسلم ان الناسخ لا ينافي الجواز لان كل فصل فهو علة لوجود الحصة
التي فيه من الجنس كما نص عليه ابن سينا لانه يستحيل وجود جنس مجرد
عن الفصول كالحيوانية مثلا واليه اشار بقوله يتقوم بالفصل اى
يوجد به ولعله من قولهم فلان قوام اهل بيته بكسر القاف اي الذي
يقيم شانهم حكاه الجوهري اذا تقرر ذلك فالجواز جنس للواجب
والمندوب والمكروه والمباح والعلة في وجوده في الواجب هو فصل
الواجب وهو الحرج على الترك فاذا زال الفصل زال الجواز لان المعلول
يزول بزوال علته وفي ذلك **نقول** لبعضهم ٥

،، يا من حوى جنس فصل وصاله ،، ومن عشقي ملزوم لازم قربه ،،
،، البوحد ملزوم ولا لازم له ،، محال وجنس لم يقم فصله به ،،

فمن

فثبت ان الناسخ ينافي الجواز **التقرير الثاني** ان يقال الدليل على ان الجواز
لا يبقى وذلك ان كل فصل فهو علة الى اخره ثم **اجاب** المصنف بوجهين
احدهما واليه اشار بقوله قلنا لا اي لا نسلم ما قاله ابن سينا من ان الفصل
علة للجنس فقد خالفه الامام وقال انهما معلولان لعلة واحدة وتقرير
ذلك مذكور في الكتب الحكمية ويحتمل ان يكون المراد انا لا نسلم ان هذا
الفصل الخاص وهو الحرج على الترك علة لهذا الجنس الخاص وهو
الجواز لانهما حكمان شرعيان والاحكام قديمة فلا يكون احدهما علة
للاخر **الثاني** سلمنا انه علة له لكن لا نسلم انه يلزم من ارتفاع هذا
الفصل ارتفاع الجنس لان الجواز له قيدان احدهما الحرج على الترك والثاني
عدم الحرج عليه فاذا زال الاول خلفه الثاني وهذا الثاني استفدناه
من الناسخ لانه اثبت رفع الحرج عن الترك فالماهية الحاصلة بعد النسخ
مركبة من قيدين احدهما زوال الحرج عن الفعل وهو مستفاد من
الامر والثاني زوال الحرج عن الترك وهو مستفاد من الناسخ وهذه
الماهية هي الندب او المباح هكذا ذكره في المحصول وهو معنى ما قاله
المصنف واستفدنا من كلامه انه اذا نسخ الوجوب بقي اما الاباحة
او الندب من الامر وناسخه لا من الامر فقط فينبغي ان يكون الدعوى
بهذه الصيغة وهذا الكلام هو الذي سبق الوعد بذكره قال صاحب
الحاصل وفي هذه المسئلة بحث دقيق ولعله يشير الى شيء من هذا او الى
مقالة ابن سينا السابقة فانها غير مذكورة في المحصول ولا في مختصراته وثمرة
تاتي هذا الخلاف من الفروع فهو كل موضع بطل الخصوص هل يبقى
العموم من ذلك ما اذا وجد المنافي للفرض دون النفل ويندرج به
صور كثيرة كالاحرام قبل الزوال بالظهر ومن ذلك ما اشار اليه الغزالي
في الوسيط وهو ما اذا احال المشتري البائع بالثمن على رجل ثم وجد
بالمبيع عيبا فرده فان الحوالة تبطل على الاصح ولكن هل للمحتال قبضه للمالك
فيه خلاف وجه الجواز ان الحوالة متضمنة لجواز الاخذ والمنافي ورد على

خصوص الحواله فيبقى الجواز وهذه المسئله قد اشار اليها الامدي وابن
الحاجب بقولهما المباح ليس بجنس للواجب ولكن هذه الترجمه غير محل
النزاع **قال** السابعه الواجب لا يجوز تركه قال الكعبي فعل المباح ترك
الحرام وهو واجب قلنا لا بل به يحصل وقالت الفقها يجب الصوم على الحايض
والمريض والمسافر لانهم شهدوا الشهر وهو موجب وايضا عليهم القضا
بقدره قلنا العذر مانع والقضا يتوقف على السبب لا الوجوب والا لما وجب
قضا الظهر على من نام جميع الوقت **اقول** قد عرفت فيما تقدم ان الوجوب هو
اقتضا الفعل مع المنع من الترك فيستحيل كون الشي واجبا مع كونه جايز
الترك لاستحالة بقا المركب دون جزيه وذكر المصنف ذلك توطيه بدون
للرد على طايفتين احديهما الكعبي واتباعه والثانيه الفقها فاما الكعبي
فادعى ان المباح واجب مع كونه جايز الترك واستدل بان فعل المباح
ترك الحرام وترك الحرام واجب ينتج ان فعل المباح واجب **قوله** قلنا
لا اي لا نسلم ان فعل المباح هو نفس ترك الحرام قال في الحاصل لان
فعل المباح اخص من ترك الحرام وتقريره انه يلزم من فعل المباح
ترك الحرام ولا يلزم من ترك الحرام فعل المباح لجواز تركه بالواجب
والمندوب ففعل المباح اخص من ترك الحرام والاخص غير الاعم فلا
يكون المباح ترك الحرام بل هو شي يحصل به تركه لما بينا انه قد يحصل
به وبغيره فكل واحد من الواجب والمندوب والمباح والمكروه سبيل
لترك الحرام واذا كان للواجب وسايل يجب واحد منها لا بعينه لا
واحد بخصوصه فلا يتعين خصوص المباح للوجوب فبطل دعوى
الكعبي وهكذا اجاب به الامام وهو ضعيف لانه يلزم منه ان يكون
المباح واجبا على التخيير والواجب على التخيير واجب على الجمله وكل فرد
يقع منه يكون واجبا بالاتفاق كما تقدم في خصال الكفاره لكن تخصيص الكعبي
بالمباح لا معنى له بل يجري في غيره حتى في المكروه ولاجل ضعف هذا الجواب
قال الامدي وابن برهان وابن الحاجب انه لا مخلص مما قاله الكعبي مع

التزام

التزام ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب واما الفقها فقال كثير منهم يجب
الصوم على الحايض والمريض والمسافر ولهم حجتين احدهما انهم شهدوا
الشهر وشهود الشهر موجب للصوم لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر
فليصمه **الثاني** ان القضا يجب عليهم بقدر ما فاتهم فوجب ان يكون
بدلا عنه كغرامة المتلفات **والجواب** عن الاول ان شهود الشهر
انما يكون موجبا للصوم عند انتفا الاعذار المانعه من الوجوب
والعذر هاهنا قايم فكذلك امتنع القول بالوجوب **وعن الثاني** د
ان القضا يتوقف على سبب الوجوب وهو دخول الوقت لا على وجو
الوجوب اذ لو توقف على نفس الوجوب لما كان قضا الظهر مثلا واجبا
على من نام جميع الوقت لانه غير مكلف بالظهر في حال نومه لامتناع
تكليف الغافل والامام واتباعه لم يجيبوا عن هذين الدليلين
كما اجاب المصنف بل انتقلوا الى المعارضه بما هو اقوى وهو
جواز الترك كما قرره المصنف اولا **قوله** وقالت الفقها هي عباره
صاحب الحاصل والصواب عباره الامام في المحصول والمنتخب
فانه قال وقال كثير من الفقها ثم قال بعد ذلك وعندنا انه لا يجب على
الحايض والمريض اصلا واما المسافر فيجب عليه صوم احد الشهرين
اما رمضان او شهر غيره وايهما اتى به كان هو الواجب كما في خصال
الكفاره هكذا قال في المحصول والمنتخب وفيه نظر فان المريض ايضا
يجوز له الصوم فيكون مخيرا واذا كان مخيرا فيكون كالمسافر
الا ان يفرض ذلك في مريض يفضي به الصوم لهلاك نفسه او عضو
فانه يحرم عليه الصوم قال الغزالي في المستصفى فلو صام والحاله هذه
فيحتمل ان لا يجزيه لانه حرام ويحتمل تخريجه على الصلاة في الدار المغصو به
قال الباب الثاني فيما لا بد للحكم منه وهو الحاكم
والمحكوم عليه وبه وفيه ثلثه فصول الفصل الاول في الحاكم
وهو الشرع دون العقل لما بينا من فساد الحسن والقبح العقليين

في كتاب المصباح **اقول** ان كان الحكم لله الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم
به فلذلك ذكر المصنف في هذا الباب ثلثه فصول لكل منها فصل
الفصل الاول في الحاكم وهو الشرع عند الاشاعره فلا حسن
ولا قبح الا بالشرع **واعلم** ان الحسن والقبح قد يراد بهما ملايمه
الطبع ومنافرته كقولنا انقاذ الغرقى حسن واخذ الاموال ظلما قبيح
وقد يراد بهما صفة الكمال وصفة النقص كقولنا العلم حسن والجهل قبيح
ولا نزاع في كونهما عقليين كما قاله المصنف في المصباح تبعا للامام
وغيره وانما النزاع في الحسن والقبح بمعنى ترتب الثواب والعقاب عندنا
انهما شرعيان وذهبت المعتزله الى انهما عقليان بمعنى ان العقل له
صلاحيه الكشف عنهما وانه لا يفتقر الوقوف على حكم الله تعالى الى ورود
الشرايع لاعتقادهم وجوب مراعاه المصالح والمفاسد وانما الشرايع
مؤكده لحكم العقل فيما يعلمه العقل بالضروره كالعلم بحسن الصدق النافع
او بالنظر كحسن الصدق الضار فاما ما لا يعلمه العقل بالضروره ولا
بالنظر كصوم اخر يوم من رمضان وتحريم اول يوم من شوال فان
الشرايع مظهره لحكمه لمعنى خفي علينا فتلخص ان الحاكم حقيقه هو الشرع
اجماعا وانما الخلاف وانما الخلاف في ان العقل هل هو كاف في معرفته
ام لا وكلام الكتاب يوهم خلاف ذلك وقد احال المصنف ابطال
مذهبهم على ما قرره في كتاب المصباح فان اللايق بذلك هو اصول
الدين وحاصل ما قاله فيه ان افعال العباد منحصره في الاضطرار
والاتفاق ومتى كان كذلك استحال وصفها بالحسن والقبح بيان
الانحصار ان المكلف ان لم يكن قادرا على الترك فهو الاضطراري وان
كان قادرا على تركه فان لم يكن صدوره عنه موقوفا على المرجح فهو الاتفا في
وان كان موقوفا على المرجح فذلك المرجح ان كان من الله تعالى لزم
كون الفعل اضطراريا وان كان من العبد فان لم يكن صدور ذلك
المرجح لمرجح اخر لزم ان يكون الفعل اتفاقيا وان كان لمرجح فان كان من

العبد لزم التسلسل وان كان من الله تعالى لزم كونه اضطراريا
فثبت ان افعال العبد منحصره في الاضطرار والاتفاق وحينئذ
فلا يوصف بحسن ولا قبح للاجماع منا ومنهم على انه لا يوصف بذلك
الا الافعال الاختياريه وللفضلا على هذه النكته اسوله كثيره مذكوره
في المبسوطات **قال** فرعان على التنزل الاول شكر المنعم ليس بواجب
عقلا اذ لا تعذيب قبل الشرع لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا ولانه لو وجب لوجب اما لفايده المشكور وهو منزه او
للشاكر في الدنيا وانه مشقه بلا حظ او في الاخره ولا استقلال ل
للعقل بها قيل يدفع ظن ضرر الاجل قلنا قد يتضمنه لانه تصرف في
ملك الغير وكالاستهزاء لحقاره الدنيا بالقياس الى كبريائه ولانه
ربما لا يقع لائقا قيل ينتقض بالوجوب الشرعي قلنا ايجاب الشرع لا
يستدعي فايده **اقول** لما ابطل الاصحاب قاعده التحسين والتقبيح العقلي
لزم من ابطالها ابطال وجوب شكر المنعم عقلا وابطال حكم الافعال
الاختياريه قبل البعثه قال في المحصول لكن جرت عاده الاصحاب بعد
ذلك ان يتنزلوا ويسلموا لهم صحه القاعده ويبطلوا مع ذلك كلامهم
في هذين الفرعين بخصوصهما لقيام الدليل على ابطال حكم العقل
فيهما وحاصله يرجع الى تخصيص قاعده الحسن والقبح العقليين
باخراج بعض افرادها لمانع كما وقع ذلك في القواعد السمعيه
وقوله على التنزل اي على الافتراض وسمي بذلك لان فيه تكلف الانتقال
من مذهبنا الحق الذي هو اعلى رتبه الى مذهبهم الباطل الذي هو
في غايه الانحطاط **واعلم** ان المصنف قد اقام الدليل على ابطال
حكم العقل في الفرع الاول واما **الفرع** الثاني فانه ابطل ادلته
فقط كما ستراه ولا يلزم من ابطال الدليل المعين ابطال المدلول
الفرع الاول ان شكر المنعم لا يجب عقلا خلافا للمعتزله والامام فخر
الدين في بعض كتبه الكلاميه وليس المراد بالشكر هو قول القايل

الحمد لله والشكر لله ونحوه بل المراد ايجاب المستحسنات العقلية والايمان
بالمستحسنات العقلية والمنعم هو الباري سبحانه وتعالى الدليل على عدم الوجوب
النقل والعقل اما النقل فقوله سبحانه وتعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
فانتفا التعذيب قبل البعثة دليل على انه لا وجوب قبلها لان الواجب هو
الذي يصح ان يعاقب تاركه واذا لم يكن الوجوب ثابتا قبلها لم يكن الوجوب
عقليا فان قيل عدم العقاب لا يدل على عدم الوجوب لجواز العفو قلنا
المنفي هو صحة التعذيب لان قولنا ما كان زيد ليفعل كذا فيه اشعار
بذلك وايضا فالخصم يقول بانه يجب التعذيب قبل التوبة فالزمناه به
وعلى هذا فالملازمة بين نفي التعذيب وعدم الوجوب الزامية وعلى
الاول حقيقية برهانية ولك ان تقول هذه تدل على ابطال حكم
العقل مطلقا لانها نفت التعذيب لا في شكر المنعم فقط وهو خلاف المقصود
لان البحث على تقدير تسليم حكم العقل وللمعتزلة ايضا هنا اعتراضات
ضعيفة كقولهم يحتمل ان يكون المنفي هو مباشرة التعذيب فانه مدلول
وما كنا او المنفي وقوعه قبل البعثة لا وقوعه مطلقا فقد ساحر للفقه
او الرسول هو العقل واما الدليل الثاني وهو الدليل العقلي فلانه
لو وجب لامتنع ان يجب لا لفائدة لانه عبث والعقل لا يوجب العبث
ولان المعقول من الوجوب ترتب الثواب والعقاب على الترك فاذا
لم يتحقق ذلك لم يتحقق الوجوب ويمتنع ايضا ان يجب لفائدة لان تلك
الفائدة لا جائز ان تكون راجعة الى المشكور وهو الباري سبحانه
وتعالى لان الفائدة اما جلب منفعة او دفع مضرة والباري تعالى
منزه عن ذلك ولا الى الشاكر في الدنيا لان الاشتغال بالشكر كلفة
عاجلة ومشقة على النفس لا حظ لها فيه ولا في الاخرة ايضا لان لا العقل
يستقل بمعرفة الفائدة في الاخرة او لمعرفة الاخرة نفسها دون
اخبار الشارع ولا ذكر لهذا التعليل المذكور في القسم الاخير في كلام
الامام ولا اتباعه ولقائل ان يقول لا نسلم انحصار القسمة في

عود

عود الفائدة الى الشاكر والمشكور بل لا بد من ابطال عودها الى غيرهما
ايضا سلمنا قال الامدي في الاحكام فقد تكون الفائدة راجعة الى الشاكر
في الدنيا وكون الشكر مشقة لا ينفي حصول فائدة مترتبة عليه كاستمرار
الصحة وسلامة الاعضا الباطنة والظاهرة وزيادة الرزق ودفع القحط
الى غير ذلك مما لا يحصر بل الغالب ان الفوائد لا تحصل الا بالمشاق
فقد يكون الشكر سببا لشي من هذه الفوائد على معنى انه يكون شرطا
في حصوله وايضا فقد يكون الشي ضررا ويكون دافعا لضرر ازيد
منه كقطع اليد المتاكلة قوله بل يدفع ظن ضرر الاجل هذا اعتراض للمعتزلة
على قولنا لا فائدة فيه قالوا بل له فائدة وهي الخروج عن العهدة
بيقين فانه يجوز ان يكون خالقه طلب منه الشكر فيقول ان اتيت
به سلمت من العقوبة وان تركته فقد يكون اوجبه علي فيعاقبني عليه
فيكون الاتيان به يدفع احتمال العقوبة وتعبير المصنف بالظن فيه
نظر لان الظن هو الغالب ولا غالب انما الحاصل هو الاحتمال فقط ويمكن
جعل هذا الاعتراض دليلا للمعتزلة فيقال الاتيان بالشكر يدفع ظن
الضرر ودفع الضرر المظنون واجب فالاتيان بالشكر واجب والجواب
ان الشكر قد يتضمن الضرر ايضا فيكون الخوف حاصلا على فعله كما انه
حاصل على تركه واذا حصل الخوف على الامرين كان البقا على الترك بحكم
الاستصحاب اولى فان لم تثبت اولوية الترك فلا اقل من ان لا يثبت
القطع بوجوب الفعل وانما قلنا انه قد يخاف منه الضرر لثلاثة اوجه
احدها ان الشكر ملك المشكور بادامه على الشكر بغير اذنه من غير
ضرورة الثاني ان الشكر لله تعالى على نعمه كانه استهزا بالله تعالى لان
من اعطاه الملك العظيم كسرة من الخبز او قطرة من الما فاشتغل المنعم عليه
في المحافل العظيمة بذكر تلك النعمة وشكرها كان مستهزيا ولا شك ان
ما انعم الله تعالى به على عباده بالنسبة الى كبريائه وخزاين ملكه اقل من نسبة
اللقمة الى خزاين الملك لان نسبة المتناهي الى المتناهي اكثر من المتناهي الى

غير المساهي الثالث انه قد لا يهتدي الى الشكر اللائق بالله تعالى فيأتي به على
وجه غير لائق ويستحق غير موافق **قوله** قيل يعني بالوجوب الشرعي يعني ان
المعتزلة قالوا اما ذكرتموه من الدليل يقتضي ان الشكر يستحيل ايجابه شرعا
فانه يقال ان الله تعالى لو اوجبه لاوجبه اما لفايدة او لا لفايدة الى اخر
التقسيم لكنه يجب اجماعا فما كان جوابا لكم كان جوابا لنا **والجواب** ان
من مذهبنا انه لا يجب تعليل احكام الله تعالى وافعاله بالاغراض فله بحكم
المالكية ان يوجب ما شاء على من شاء من غير فايدة ومنفعة اصلا وهذا
مما لا يمكن الخصم دعواه في العقل هكذا قال في المحصول فتبعه المصنف هنا
وفي مواضع اخرى لكنه قد نص في القياس على ان الاستقراء دال على ان
الله سبحانه وتعالى شرع احكامه لمصالح العباد تفضلا واحسانا وهذا
يقتضي ان الله تعالى لا يفعل الا لحكمة وان كان على سبيل التفضل وهو
ينافي المذكور هنا **والجواب** الصحيح التزام كون الوجوب الشرعي لفايدة
في الاخرة لا نا علمناها باخبار الشارع وهذا لا يأتي في الوجوب العقلي
كما تقدم **فايدة** قال الآمدي هذه المسئلة ظنية لان المعقول فيها ضعيف
كما تقدم **قال** الفرع الثاني الافعال الاختيارية قبل البعثة مباحة عند
البصرية وبعض الفقها محرمة عند البغدادية وبعض الامامية وابن ابي
هريرة وتوقف الشيخ والصيرفي وفسر الامام بعدم الحكم والاولى ان يفسر
بعدم العلم لان الحكم قديم عنده ولا يتوقف تعلقه على البعثة لتجويزه التكليف
بالمحال **اقول** هذا هو الفرع الثاني من الفرعين الذين اشار اليهما
بقوله فرعان على التنزل وحاصله ان الافعال الصادرة من الشخص
قبل بعثة الرسل ان كانت اضطرارية كالتنفس في الهوى وغيره ففي
المحصول وغيره المنتخب انها غير ممنوع منها قطعا قال في المحصول الا
اذا جوزنا تكليف ما لا يطاق وعبر بعض الشارحين وصاحب
التحصيل عن هذا بانه مادون فيه وفيه نظر فسياتي في اخر هذه
المسئلة ان عدم المنع لا يستلزم الاذن فيه لان الاذن هو الاباحة

والاباحه

والاباحة حكم شرعي لا تثبت الا بالشرع والفرض عدم وروده **واما**
الافعال الاختيارية كاكل الفاكهة وغيرها فهي مباحة عند البصرية
المعتزلة وبعض الفقها اي من الشافعية والحنفية كما في المحصول والمنتخب
ومحرمة عند المعتزلة البغدادية وطايفة من الامامية وابي علي ابن ابي هريرة
من الشافعية وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وابو بكر الصيرفي من
الشافعية الى انها على الوقف واختاره الامام فخر الدين واتباعه **فان**
قيل سياتي في اخر الكتاب ان الاصل في المنافع الاباحة على الصحيح **قلنا**
الخلاف هناك فيما بعد الشرع بادلة سمعية ولم يحرر المصنف مذهب
المعتزلة وقد حرره الآمدي في الاحكام وتبعه عليه ابن الحاجب فقال
محل هذا الخلاف عندهم في الافعال التي لا دلالة للعقل فيها على حسن
ولا قبح فان اقتضى ذلك انقسمت الى الاحكام الخمسة لان ما يقضي العقل
بحسنه ان لم يترجح وجوده على تركه فهو المباح وان ترجح نظر ان لحق تاركه
الذم فهو الواجب والا فهو المندوب وما يقضي العقل بقبحه ان لحق فا عله
الذم فهو الحرام والا فهو المكروه **قوله** وفسره الامام اي فسر الامام
فخر الدين هذا التوقف الذي ذهب اليه الشيخ بعدم الحكم اي لا
حكم في الافعال الاختيارية قبل الشرع وبحث المصنف معه وهذا
فقال الاولى ان يفسر بعدم العلم بالحكم اي لها حكم ولكن لا نعلم بعينه
ولا يفسر بعدم الحكم لان الحكم قديم عند الاشعري ثابت قبل وجود
الخلق فكيف يستقيم نفيه بعد وجودهم وقبل البعثة والضمير في قوله
عنده يعود الى الاشعري وفي بعض الشروح انه عايد الى الامام
وهو مردود لان تفسير القول راجع الى مقتضى قواعد قايله لا
قواعد مفسره **ثم** ان المصنف استشعر سوالا على هذا البحث فاجاب
عنه وتقرير السوال ان يقال تعلق الحكم بالافعال الاختيارية حادث
فيجوز ان يكون مراد الامام بعدم الحكم قبل البعثة عدم التعلق كما تقدم
مثله في اول الكتاب في قولنا حلت المراة بعد ان لم تكن ان معناه حدث

تعلق الحل لا الحل نفسه **والجواب** ان التعلق لا يتوقف على البعثة ايضا
عند الاشعري لجواز التعلق قبل الشرع وان لم يعلم المكلف اذ غايته
ما يلزم منه انه تكليف بالمحال وهو جايز على رايه كما سياتي هذا حاصل
كلام المصنف **فاما قوله** وفسره الامام بعدم الحكم فممنوع فان عبارته
في اول هذه المسألة ثم تارة هذا الوقف تارة نفسر بانه لا حكم وهذا لا يكون
وقفا بل قطعا بعدم الحكم وتارة بانا لا ندري هل هناك حكم اولا وان
كان هناك حكم فلا ندري انه اباحة او حظر هذه عبارته وليس فيها ما هنا
اختيار شيء من هذه الاحتمالات التي نقلها ثم انه في اخر المسألة اختار تفسيره
بعدم العلم فقال وعن الاخيران مرادنا بالوقف انا لا نعلم ان الحكم هو الحظر
او الاباحة هذا لفظ الامام الامام في المحصول بحروفه وذكر مثله ايضا في
المنتخب ولعل الذي اوقع المصنف في هذا الغلط هو صاحب الحاصل فانه قال
في اختصاره المحصول ثم الوقف مرة نفسر بانا لا ندري الحكم ومرة بعدم
الحكم وهو الحق هذه عبارته **واما قوله** والاولى ان نفسر بعدم العلم فعبارة
غير مفهمة للمراد لانها تحتمل ثلاثة امور **احدها** انا لا نعلم هل فيها حكم ام
لا **الثاني** ان نعلم ان هناك حكما ولكن لا نعلمه بعينه **الثالث** ان نعلم ايضا
ان هناك حكما ولكن لا نعلم تعلقه بفعل المكلف فاحتملت العبارة ان يكون
المراد اما عدم العلم به او بعينه او تعلقه فاما الاول فلا يصح ارادته
واما الثالث فكذلك ايضا لانه لو احتمل توقف التعلق على البعثة لصح الاعتراض ض
المتقدم الذي استشعره فاجاب عنه وهو عنده باطل وحاصله ان الذي
حاول ارشادنا اليه قد ذكره الامام بعينه بعبارة هي احسن من
عبارته **واما قوله** ولا يتوقف تعلقه الى اخره فضعيف لانه لا يلزم من تجويزه
التكليف بالمحال ان يكون التعلق سابقا على البعثة لانه لو لزم من ذلك لكان
يلزم ان يكون التكليف بالمحال واجبا عنده وهو باطل بل قام الدليل على
ان هذه الصورة من المحال لم يقع وهو قوله تعالى وما كنا معذبين الاية ثم ان
هذا من باب تكليف المحال لا من التكليف بالمحال وستعرف الفرق بينهما بلغ

في تكليف الغافل **قال** احتج الاولون بانها انتفاع خال عن امارات ٤
المفسدة ومضرة المالك فيباح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس قياس
من ناره وايضا المآكل اللذيذة خلقت لغرض لامتناع العبث
واستغنائه وليس للاضرار اتفاقا فهو للنفع وهو اما التلذذ او
الاجتناب مع الميل او الاعتداد او الاستدلال ولا يحصل الا بالتناول دل
واجيب عن الاول بمنع الاصل وعلية الاوصاف والدوران ضعيف
وعن الثاني ان افعاله تعالى لا تعلل بالغرض وان سلم فالحصر ممنوع وقال الاخرون
تصرف في ملك الغير بغير اذن المالك فيحرم كما في الشاهد ورد بان الشاهد
يتضرر به دون الغايب **اقول** احتجت المعتزلة البصرية على اباحة
الاشياء قبل ورود الشرع بوجهين **احدهما** ان تناول الفاكهة
مثلا انتفاع خال عن امارات المفسدة لان الفرض انه كذلك وخال عن
مضرة المالك لان مالكه هو الله تعالى وهو لا يتضرر بشيء فيكون مباحا
قياسا على الاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره بغير اذنه فانه
ابيح لكونه انتفاعا خاليا عن امارة المفسدة ومضرة المالك فلما وجدنا الاباحة
دايرة مع هذه الاوصاف وجودا وعدما دل ذلك على انها علة لها لان
الدوران يدل على العلية ثم ان هذه الاوصاف التي حكمنا بانها علة للاباحة
وجدناها في مسألتنا فحكمنا باباحتها **وانما** قال عن امارة المفسدة ولم
يقل عن المفسدة لان العبرة في القبح انما هو بالمفسدة المستندة الى الامارة
فاما المفسدة الخالية عن الامارة فلا اعتبار بها الا ترى انهم يلومون
من جلس تحت حايط مايل وان سلم دون الحايط المستقيم وان وقعت
عليه **والتمثيل** بالاقتباس فاسد لان الاقتباس هو اخذ جزء من النار وهو
لا يجوز بغير الاذن قطعا **قال** الجوهري القبس شعلة من نار وكذلك
المقباس تقول قبست منه نارا اقبس قبسا فاقبسني اي اعطاني منه
قبسا وكذلك اقتبست منه نارا هذا لفظه بحروفه فكان **الصواب ان يقول**
والاستضاءة بناره ونحوه ولذلك لم يذكر الامام هذا المثال وانما

ذكره صاحب الحاصل وتبعه المصنف عليه واما التمثيل بالاستظلال
فليس مجمعا عليه بل فيه خلاف في مذهبنا حكاه الامام في النهاية في باب
الصلح في الجدار المالكين يتفق فينفرد احدهما ببنائه الدليل الثاني ان
الله تعالى خلق المأكل اللذيذة لغرض اذ لو كان لا لغرض البتة لكان
عبثا وهو على الله تعالى محال ولو كان لغرض راجع اليه لكان مفتقرا
اليه والباري تعالى مستغن عن كل شيء فتعين ان يكون لغرض وذلك
الغرض ليس هو الاضرار بالاتفاق من العقلاء فتعين ان يكون خلقها
للنفع وذلك النفع اما ان يكون دنيويا كالتلذذ والاغتذاء او دينيا
عمليا كالاجتناب مع الميل لكون تناولها مفسدة فيستحق الثواب
باجتنابها كالخمر او دينيا علميا كالاستدلال بها اي بمشتهى طعومها على
كمال قدرة الله تعالى كما قال في الحاصل وذلك كله لا يحصل الا بالتناول
اما الاول والثاني فواضح واما الثالث فلان ميل النفس الى الشيء انما والرابع صح
يكون بعد تقدم ادراكه فلزم من ذلك كله ان يكون الغرض في خلقها
هو التناول لانا قررنا ان الخلق لغرض وان الغرض هو نفعنا وان النفع
محصور في الاربعة وان الاربعة لا تحصل الا بالتناول فيتعين ان الخلق
لاجل التناول واذا كان كذلك كان التناول مباحا واعلم ان ذكر الاغتذاء
في هذا التقسيم مفسد لان الاغتذاء لا يحرم قطعا لكونه مضطرا الى
تناول ما يغذيه كما قررناه في اول المسألة فالصالح للاغتذاء ليس مما نحن
فيه فلم يبق الا الثلاثة الاخيرة لا جرم ان الامام لم يذكر هذا القسم في المحصول
ولا في المنتخب نعم ذكره صاحب الحاصل وتبعه المصنف عليه قوله واجيب
عن الاول اي الجواب عن الدليل الاول وهو القياس على الاستظلال والاقتباس
كما مر الانتفاع المذكور من وجهين احدهما لا نسلم ان الاصل المقاس عليه
وهو الاستظلال والاقتباس مباح قبل الشرع لانه فرد من افراد
المسألة واباحته الان انما ثبت بالشرع والكلام فيما قبل الشرع لا فيما
بعده الثاني سلمنا اباحة الاصل المقاس عليه لكن لا نسلم ان العلة في اباحته

هو هذه الاوصاف وهو الانتفاع الخالي عن امارة المفسدة ومضرة المالك
والقياس انما يصح عند اشتراكهما في العلة فان قيل وجدنا الاباحة دائرة
مع هذه الاوصاف وجودا وعدما اي متى وجدت هذه الاوصاف
وجدت الاباحة ومتى عدمت عدمت فيدل ذلك على انها هي العلة فالجواب ب
ان دلالة الدوران على كون الوصف علة للشيء الذي دار معه دلالة
ضعيفة على ما سياتي في القياس لان المرجح انها لا تفيد القطع بل الظن
وفي هذا نظر لان الدوران يفيد القطع بالعلية عند المعتزلة كما نقله
صاحب الحاصل وغيره فقوله يمنع الاصل اي المقيس عليه وقوله وعلية
الاوصاف اي ويمنع علية الاوصاف وهو كونها علة وقوله والدوران
ضعيف جواب عن سؤال مقدر قال التبريزي في مختصر المحصول
المسمى بالتنقيح القياس على الاستظلال وشبهه فاسد اذ لا يعرف
فيها البتة ولذلك لا يتضح من المالك المنع منها بخلاف ما نحن فيه قال ثم
انه معارض بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه لا ضرر فيه على المالك
فكان حراما كنقل الحديد من موضع الى موضع وشبهه مما لا ضرر
فيه البتة قوله وعن الثاني اي الجواب عن الدليل الثاني وهو قولهم
ان الله تعالى خلق المآكل اللذيذة لغرض من وجهين احدها ان
افعال الله تعالى لا تعلل بالاغراض وهذا الكلام من المصنف يحتمل
نفي التعليل مطلقا او نفي التعليل بالغرض اي لا نسلم ان الله تعالى يجب
تعليل احكامه بل له ان يفعل ما يشاء من غير فائدة ومنفعة اصلا كما نقلناه
عن المحصول في الفرع قبله او معناه لا نسلم صحة اطلاق الغرض في حق
الله تعالى وان كان فعله لا يخلو من مصلحة لنا الثاني سلمنا صحة
تعليله بالغرض لكن لا نسلم ان الغرض محصور في الاربعة التي ذكروها
فانهم لم يقيموا حجة على الحصر ونحن نتبرع فنقول يجوز ان يكون
الغرض في خلقها التنزه لمشاهدتها والاستنشاق بروائحها او
الاستدلال على معرفة الصانع باختلاف الوانها واشكالها الغريبة

والجواب الاول فيه نظر لان الكلام فى هذين الفرعين انما هو بعد تسليم ان
العقل يحسن ويقبح ومع تسليمه يجب مراعاة المصالح والمفاسد ويمتنع
الخلق لا لمعنى وهذان الجوابان ذكرهما صاحب الحاصل فتبعه المصنف عليهما
ولم يجب الامام بشى منهما وانما اجاب بالنقض بخلق الطعوم المهلكة وذلك
يدل على ان الغرض ليس محصورا فى النفع بل قد يكون خلقها للاضرار
ولم يرتض صاحب التحصيل هذا الجواب الذى ذكره الامام قال انه
يمكن الاسماع بالمودى بالترتيب مع ما يصلحه ثم اجاب بجوابين احدهما
منع الحصر كما تقدم والثانى انه يمكن معرفته بتناول واقع فى غير
حال التكليف كالواقع فى حال الصغر او السهو ونحن لا نسمى فعل غير
المكلف مباحا فتلخص من هذه الاجوبة كلها ان نقول لا نسلم انه خلقها
لغرض سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه خلقها للنفع فقد يكون الغرض هو
الاضرار كالسموم سلمنا انه النفع فلا نسلم الحصر فى الاربعة سلمنا الحصر
لكن لا يدل على الاباحة لجواز معرفته بفعل الصغير وشبهه **قوله** قال
الاخرون يجوز فيه فتح خائه وهو ظاهر وكسرها لانه قسيم قوله احتج
الاولون **وحاصله** ان القائلين بالتحريم احتجوا بانه تصرف فى ملك
الله تعالى بغير اذنه فيحرم قياسا على الشاهد وهم المخلوقات ورد
هذا القياس بالفرق وهو ان الشاهد يتضرر بذلك دون الغائب سبحانه
وتعالى وهذا الجواب اخذه المصنف من الحاصل واجاب الامام بمعارضة
هذا الدليل بالدليل الدال على الاباحة وهو القياس على الاستظلال
والاول احسن **قال** تنبيه عدم الحرمة لا يوجب الاباحة
لان عدم المنع اعم من الاذن **اقول** هذا جواب عن سوال مقدر
اورده الفريقان على القائلين بالوقف بمعنى انه لا حكم فقالوا هذه
الافعال ان كانت ممنوعا منها فتكون محرمة والا فتكون مباحة ولا
واسطة بين النفى والاثبات **واجاب** عنه فى المحصول بوجهين **احدهما**
ان مرادنا بالوقف انا لا نعلم ان الحكم هو الحظر او الاباحة فيسقط السوال

والجواب الثانى وهو على تقدير ان تفسر الوقف بعدم الحكم فنقول
اما قولكم ان كانت هذه التصرفات ممنوعا منها فتكون محرمة فانه
مسلم واما قولكم اذا لم يكن ممنوعا منها فتكون مباحة فغير مسلم لانه قد يوجد
عدم المنع من الفعل ولا توجد الاباحة بدليل فعل غير المكلف كالنائم
فانه ليس ممنوعا منه ومع ذلك لا يسمى مباحا لان المباح هو الذى اعلم
فاعله او دل بانه لا حرج فى فعله ولا تركه فاذا لم يوجد هذا الاذن
لا توجد الاباحة فتلخص ان عدم المنع من الفعل اعم من الاذن فيه لانه
قد يوجد معه وقد لا يوجد والاعم لا يستلزم الاخص فيكون عدم
الحرمة لا يستلزم الاباحة فيصح تفسير الوقف بعدم الحكم وفيما قاله
نظر لان المراد من الاباحة فى هذه الصورة هو الاباحة العقلية
وهو عدم المنع لا الاباحة الشرعية حتى يقال لا بد فيها من الاذن
واعلم ان المصنف لم يتعرض لمن يرد عليه السوال ولا لكيفية ايراده
وقد ظهر انه لا يرد من اصله على المصنف لامرين **احدهما** انه لم يصرح
باختيار الوقف **الثانى** انه فسر الوقف بعدم العلم ولا يرد ايضا
على الامام فى الحقيقة لما تقدم ذلك من كونه يختار التفسير بعدم العلم
ايضا وحاصله انه ايراد على تفسير لم يرتضه عن قائل غلط فى نسبته
اليه كما تقدم لمذهب لم يختره وقد التبس المقصود على كثير من شراح
هذا الكتاب فاجتنب ما وقعوا فيه من الوهم **قال** الفصل الثانى
فى المحكوم عليه وفيه مسائل الاولى المعدوم يجوز الحكم عليه كما انا
مامورون بحكم الرسول عليه السلام قيل الرسول اخبر بان من
سيولد فالله تعالى سيامره قلنا امر الله فى الازل معناه ان
فلانا اذا وجد فهو مامور بكذا قيل الامر فى الازل ولا سامع ولا
مامور عبث بخلاف امر الرسول عليه السلام قلنا مبنى على التقبيح
العقلى ومع هذا فلا سفه ان يكون فى النفس طلب التعلم من ابن سيولد
اقول لما فرغ من الكلام فى الحاكم انتقل الى المحكوم عليه وذكر فيه

اربع مسايل الاولى في جواز الحكم على المعدوم ولنقدم على هذا مقدمة
فنقول اختلفوا في معنى كونه تعالى متكلما فقالت المعتزلة معناه انه
خالق للكلام فعلى هذا يكون الكلام عندهم من صفات الافعال فوجد
فيما لا يزال وقالت الحنابلة كلامه تعالى عبارة عن الحروف والاصوات
وهي قديمة وانكروا الكلام النفسي وقال الاشعري واتباعه انه صفة قديمة
ثابتة بذاته لا اول لوجودها وهو صفة واحدة في نفسه لا تعدد
فيه بحسب ذاته بل بحسب الاضافات وهو مع وحدته امر ونهي وخبر
ونداء وانقسامه الى هذه الاشياء بحسب متعلقاته فانه ان تعلق بطلب
الفعل كان امرا او بطلب الترك كان نهيا فكونه امرا ونهيا اوصاف
لا انواع كما ان الجوهر في نفسه واحد وان كان مشتملا على اوصاف
كالتحيز والقيام بنفسه والقبول للاعراض اذا عرف هذا فنقول
لما كان الحكم عند الاشاعرة هو خطاب الله تعالى كما تقدم وخطاب
الله تعالى هو كلامه الازلي كما بيناه لزمهم ان يقولوا ان الامر والنهي ثابتان
في الازل وليس ثم مامور ولا منهي فلذلك قالوا المعدوم يجوز الحكم عليه
وهذه هي عبارة المصنف وهي احسن من قول الامام المعدوم يجوز ان
يكون مامورا انه يكون مامورا حال عدمه لانه معلوم البطلان بل على معنى
انه يجوز ان يكون الامر موجودا في الحال ثم ان الشخص الذي سيوجد
بعد ذلك يصير مامورا بذلك الامر هذا لفظه وذكر الامدي نحوه
فقال معناه قيام الطلب القديم بذات الرب تعالى للفعل من
المعدوم بتقدير وجوده وتهيئته لفهم الخطاب فاذا وجد
وتهيا للتكليف صار مكلفا بذلك الطلب قال وانكره سائر
الفرق لنا ان الواحد منا حال وجوده يصير مامورا بامر
الرسول عليه السلام مع ان ذلك الامر ما كان موجودا الا حال
عدمنا فكذلك في حق الله تعالى اعترض الخصم على هذا الدليل فقال
ان الرسول مخبر ومبلغ عن الله تعالى او امره اما بالوحي او الاجتهاد

لان الكلام ازلي قال في المحصول وليس معنى كون المعدوم مامورا انه امر

وليس

وليس هو بمنتفي لا وامر من عنده بل الامر الوارد منه اخبار عن
الله تعالى انه سيامرهم عند وجودهم فلم يحصل الامر
عند عدم المامور بخلاف دعواكم في امر الله تعالى والجواب
ان امر الله تعالى في الازل عبارة عن الاخبار ايضا لان معناه ان
فلانا اذا وجد بشروط التكليف صار مكلفا بكذا او اعلم ان كون
الامر معناه الاخبار نقله في المحصول والمنتخب هنا عن بعض الاصحاب
وجزم به صاحب الحاصل فتبعه المصنف عليه وقد صرح بابطاله في
الكتابين المذكورين في اوايل الاوامر والنواهي في الكلام على ان الطلب
غير الارادة نعم جزم بعكس ذلك وموافقة كلام المصنف والمحصول
في الكلام على تكليف ما لا يطاق وفي الاربعين في المسلة السابعة
عشر وفي معالم اصول الدين في المسلة الثامنة عشر قال في المحصول
هنا وهو مشكل من وجهين احدهما انه لو كان خبرا لتطرق اليه
التصديق والتكذيب والامر لا يتطرق اليه ذلك الثاني لو
اخبر في الازل لكان اما ان يخبر نفسه وهو سفه او غيره وهو
محال لانه ليس هناك غيره قال ولصعوبة هذا الماخذ ذهب عبد
الله بن سعيد من اصحابنا الى ان كلام الله تعالى في الازل لم يكن امرا
ولا نهيا ثم صار فيما لا يزال كذلك ولقايل ان يقول انا لا نعقل من
الكلام الا الامر والنهي والخبر فاذا سلمت حدوثهما فقد قلت بحدوث
الكلام فان ادعيت قدم شي اخر فعليك بافادة تصوره ثم اقامة الدليل
على ان الله تعالى موصوف به ثم اقامة الدليل على قدمه ولابن سعيد
ان يقول اعني بالكلام القدر المشترك بين هذه الاقسام انتهى كلام المحصول
واعلم ان الامام لما ذكر ان امر الله تعالى معناه الاخبار جعله عبارة
عن الاخبار بنزول العقاب على من ترك ثم استشكله بالوجهين السابقين
وبانه يلزم ان لا يجوز العفو لان الخلف في خبر الله تعالى محال فعدل المصنف عن
كونه اخبارا بنزول العقاب الى الاخبار بصيرورته مامورا تقليلا للاشكال لان

سوال العفو لا يرد عليه وانما يرد الاولان فقط وهو من محاسن كلامه على انا
نجيب عن العفو بان نقول الامر عبارة عن الاخبار بنزول العقاب ادا لم يحصل
عفو **قوله** قبل الامر في الازل الي اخره لما ثبتنا امر الله تعالى في الازل بامر
الرسول لنا قبل وجودنا اعترضوا عليه بما سبق واجبنا عنه فشرعوا في فرق
اخر بينهما فقالوا كيف نعقل الامر في الازل سوا كان بمعنى الاخبار او بمعنى الانشا
لان الامر في الازل مع انه لا مامور اد داك فيمتثل ولا سامع فيسمع عبث وسفه
كمن جلس في داره وامر ونهى من غير حضور مامور ومنهي بخلاف امر الرسول
فان هناك سامعا ومامورا يعمل به وينقل الي المامورين المتاخرين **ويحتمل** ان يريد
بقوله ولا سامع اي ان جعلناه خبرا وبقوله ولا مامور اي ان جعلناه امرا
حقيقة **والجواب** عنه ان نقول ان اردت انه قبيح شرعا فممنوع وان اردت
انه قبيح عقلا فمسلم ولكنا قد بينا فساد الحسن والقبح العقليين ومع هذا اي
ومع تسليمنا القول بالتقبيح العقلي فلا سفه في مسلتنا وذلك لانه ليس
المراد بالامر ان يكون في الازل لفظ هو امر ونهي بل المراد به معنى قديم قائم بذات
الله تعالى وهو اقتضا الطاعة من العباد وان العباد اذا وجدوا يصيرون
مطالبين بذلك الطلب وهذا لا سفه فيه كما لا سفه في ان يقوم بذات الاب
طلب تعلم العلم من الولد الذي سيوجد وما قاله المصنف ضعيف اما الاول
فلان الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقص عقليان بالاتفاق كما تقدم بسطه
في اول الفصل الذي قبل هذا والقبح هنا بمعنى النقص لا بمعنى ترتب الثواب
والعقاب على الفعل فان وروده هنا مستحيل واما الثاني فلا نسلم انه يقوم
بذات الاب حال عدم الولد امر محقق بل مقدر اي لو كان لي ولد لكنت
امره **قال** الثانية لا يجوز تكليف الغافل من احال تكليف المحال فان الاتيان
بالفعل امتثالا يعتمد العلم ولا يكفي مجرد الفعل لقوله عليه الصلاة والسلام انما
الاعمال بالنيات ونوقض بوجوب المعرفة واجيب بانه مستثنى **اقول** تكليف
الغافل كالساهي والنايم والمجنون والسكران وغيرهم لا يجوز من منع التكليف
بالمحال هكذا قاله المصنف وفيه نظر من وجهين **احدهما** ان مفهومه ان الغافل

يلزم جواز التكليف بالمحال جوزوا هذا وهو ايضا مفهوم كلام المحصول وليس
كذلك بل اذا احلنا لجواز ذلك فللاشعري هنا قولان نقلهما ابن
التلمساني وغيره قال والفرق ان هناك فايدة في التكليف وهي
ابتلا الشخص واختباره **والثاني** فرق به ابن التلمساني وغيره
بين التكليف بالمحال وتكليف المحال فقالوا الاول هو ان يكون الخلل راجعا
الي المامور به والثاني ان يكون راجعا الى المامور كتكليف الغافل وعلى هذا
فالصواب ان نقول من احال التكليف بالمحال لزمه ان يحيل هذا **واعلم** ان الشافعي
رحمه الله قد نص في الام على ان السكران يخاطب مكلف كذا نقله الروياني في
البحر في كتاب الصلاة وحينيذ فيكون تكليف الغافل عنده جايزا الا انه
فرد من افراد المسلة كما نص عليه الامدي وابن الحاجب ثم استدل المصنف
على امتناع تكليف الغافل بان الاتيان بالفعل المعين لغرض امتثال امر الله سبحانه
وتعالى يعتمد العلم اي بالامر وكذا بالفعل الماتي به ايضا وعليه اقتصر في
المحصول وانما قلنا انه يعتمد العلم اي يتوقف عليه لان الامتثال هو ان يقصد
ايقاع الفعل المامور به على سبيل الطاعة ويلزم من ذلك علمه بتوجه الامر
نحوه وبالفعل **قوله** ولا يكفي مجرد الفعل هو جواب عن سوال مقدر توجيهه
ان الفعل المجرد عن قصد الامتثال والطاعة قد يقع من الغافل على سبيل
الاتفاق وحينيذ فاذا علم الله تعالى وقوع الفعل من شخص فلا استحالة في تكليفه
به فلم قلتم انه لا بد من قصد الامتثال حتى انه يلزم منه العلم بالفعل وبتوجه
الطلب نحوه **وجوابه** انا انما قلنا بذلك للحديث الصحيح المشهور وهو
قوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنية **قوله** ونوقض بوجوب المعرفة
اي هذا الدليل منتقض بوجوب معرفة الله سبحانه وتعالى وتقريره من وجهين
ذكرهما الامام **احدهما** ان التكليف بها حاصل بدون العلم بالامر وذلك لان الامر
بمعرفة الله تعالى وارد فلا جايز ان يكون واردا بعد حصولها لامتناع تحصيل
الحاصل فيكون واردا قبله وحينيذ فيستحيل الاطلاع على هذا الامر لان
معرفة امر الله تعالى بدون معرفة الله تعالى مستحيل فقد كلف بشي وهو غافل

عنه التقرير الثاني انه يستحيل قصد الامتثال فيها لان المكلف لا يعرف وجوبها عليه
كما قررناه فقد كلف بشي لا يجب فيه قصد الامتثال والجواب ان هذا مستثنى
من القاعدة لقيام الدليل عليه وعلى التقرير الثاني قال الامام فيستثنى ايضا قصد
الطاعة فانه لو افتقر الى قصد اخر لزم التسلسل واعلم ان الامام لم يجب عن
هذين الدليلين بل قال انهما يؤيدان القول بتكليف ما لا يطاق والذي اجاب
به المصنف اخذ من الحاصل وفيه نظر فان النقص يحصل بصورة واحدة
واجاب ابن التلمساني ثم القرافي عن الاول بان الامر بالمعرفة التفصيلية يرد
بعد المعرفة الاجمالية وحينئذ فلا يلزم شي من المحذورين المتقدمين قال
الثالثة الاكراه الملجي يمنع التكليف لزوال القدرة اقول الاكراه قد ينتهي الى
حد الالجاء وهو الذي لا يبقى للشخص معه قدرة ولا اختيار كالالقاء من شاهق
وقد لا ينتهي اليه كما لو قيل له ان لم تقتل هذا والا قتلتك وعلم انه ان لم يفعل والا
قتله فالاول يمنع التكليف اي بالفعل المكره عليه وبضده قال في الحصول لان المكره
عليه واجب الوقوع وضده ممتنع والتكليف بالواجب والممتنع محال وهذا هو معنى
قول المصنف لزوال القدرة لان القادر على الشي هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك
وهذا القسم لا خلاف فيه كما قال ابن التلمساني واما الثاني وهو غير الملجي فمفهوم
كلام المصنف انه لا يمنع التكليف قال ابن التلمساني وهو مذهب اصحابنا لان
الفعل ممكن والفاعل متمكن قال وذهبت المعتزلة الى انه يمنع التكليف بعين المكره
عليه دون نقيضه فانهم يشترطون في المامور به ان يكون بحال يثاب على فعله واذا
اكره على عين المامور به فالاتيان به لداعي الاكراه لا لداعي الشرع فلا يثاب عليه
فلا يصح التكليف به بخلاف ما اذا اتى بنقيض المكره عليه فانه ابلغ في اجابة داعي
الشرع وقال الغزالي الاتيان بالفعل مع الاكراه لمن اكره على اداء الزكوة مثلا ان
اتى به لداعي الشرع فهو صحيح او لداعي الاكراه فلا وقد رد القاضي على المعتزلة
بالاجماع على تحريم القتل عند الاكراه عليه قال امام الحرمين وهي هفوة
من القاضي لما تقدم وفيما قاله نظر لان القاضي انما اورده عليهم من جهة اخرى
وذلك انهم منعوا ان المكره قادر على عين الفعل المكره عليه فبين القاضي انه قادر

وذلك

بيان فمفهوم

وذلك لانهم كلفوه بالصدود عندهم ان الله تعالى لا يكلف العبد الا بعد خلق
القدرة له والقدرة عندهم على الشي قدرة على ضده فاذا كان قادرا على ترك
القتل كان قادرا على القتل هذا كله كلام ابن التلمساني وقد اختاره الامام
والامدي واتباعهما التفصيل بين الملجي وغيره كما اختاره المصنف لكنهما
لم يبينا محل الخلاف وقد بينه ابن التلمساني كما تقدم قال الرابعة التكليف
يتوجه عند المباشرة وقالت المعتزلة بل قبلها لنا ان القدرة حينئذ قيل
التكليف في الحال بالايقاع في ثاني الحال قلنا الايقاع ان كان نفس الفعل فمحال
في الحال وان كان غيره فيعود الكلام اليه ويتسلسل قالوا عند المباشرة واجب
الصدور قلنا حال القدرة والداعية كذلك اقول قال في المحصول
ذهب اصحابنا الى ان الشخص انما يصير مامورا بالفعل عند مباشرته له والمو
قبل ذلك ليس امرا بل هو اعلام له بانه في الزمان الثاني سيصير مامورا
وقالت المعتزلة انه انما يكون مامورا قبل وقوع الفعل وهذا الذي قاله
هو مراد المصنف وهو مستشكل من وجوه احدها انه يودي الى سلب
التكاليف فانه يقول لا افعل حتى اكلف ولا اكلف حتى افعل الثاني ان
جعلهم السابق اعلاما يلزمه دخول الخلف في خبر الله تعالى على تقدير
ان الشخص لا يفعل لانه اذا لم يفعل لا يكون مامورا لكونه انما يصير مامورا
عند مباشرة الفعل وقد فرضنا انه لا يفعل فلا امر وحينئذ فيكون الاخبار
بحصول الامر غير مطابق الثالث ان اصحابنا نصوا على ان المامور يجب
ان يعلم كونه مامورا قبل المباشرة فهذا العلم ان كان مطابقا فهو مامور قبلها
وان لم يكن مطابقا فيلزم ان لا يكون عالما بذلك الرابع ان امام الحرمين
وغيره صرحوا بان الاشعري لم ينص على جواز تكليف ما لا يطاق وانما
اخذ من قاعدتين احداهما ان القدرة مع الفعل كما سياتي بيانه والثانية
ان التكليف قبل الفعل فعلمنا ان المذكور هنا عكس مذهب الاشعري
الخامس ان الامام في المحصول لما قرر جواز التكليف بما لا يطاق استدل عليه
بوجوه منها ان التكليف قبل الفعل بدليل تكليف الكافر بالايمان والقدرة

حب

جود

غير موجود قبل الفعل وذلك تكليف ما لا يطاق وذكر نحوه في المنتخب وهو
مناقض لما ذكره هنا قال القرافي هذه المسألة أغمض مسألة في اصول الفقه قال
امام الحرمين في البرهان والذهاب الى ان التكليف عند الفعل مذهب لا يرتضيه
لنفسه عاقل وقد سلك الآمدي ومن تبعه طريقا آخر فقال اتفق الناس على جواز
التكليف بالفعل قبل حدوثه سوى شذوذ من اصحابنا على امتناعه بعد
حدوث الفعل واختلفوا في جواز تعلقه به في اول زمان حدوثه فاثبته اصحا بنا
ونفاه المعتزلة قوله لنا ان القدرة حينئذ اي حين الفعل ولا توجد قبله فلو
كان مكلفا قبل الفعل لكان مكلفا بما لا قدرة له عليه وهو محال والدليل على ان
القدرة لا تكون الا مع الفعل من وجهين احدهما ان القدرة صفة متعلقة
بالمقدور كالضرب المتعلق بالمضروب ووجود المتعلق بدون المتعلق محال
هكذا قرره الامام في المحصول والمنتخب في اثناء الاستدلال على التكليف بما
لا يطاق الثاني ما قاله امام الحرمين في البرهان والشامل ان قدرة العبد
عرض والعرض لا يبقى زمنين فلو تقدمت القدرة لعدمت عند حدوث
المقدور فلا يكون المقدور متعلقا بالقدرة وذلك مستحيل واعلم ان الاحتجاج
على المعتزلة بان القدرة مع الفعل غير مستقيم فانهم يقولون بانها قبله كما نقله
عنهم امام الحرمين في الشامل والامام فخر الدين في معالم اصول الدين ولهذا
لم يستدل به الامام ولا اتباعه واما الدليلان المذكوران على ذلك فان
الاول منهما ينتقض بقدرة الله تعالى فانها ثابتة في الازل بدون المقدور
والا لزم قدم العالم فالصواب ان يقال القدرة صفة لها صلاحية الايجاد
قال امام الحرمين ومن انصف من نفسه علم ان معنى القدرة هو التمكن من الفعل
وهذا انما يعقل قبل الفعل واما الثاني فيقال عليه لا نسلم ان العرض لا يبقى
زمنين سلمنا لكن الذي نقول به لا نقول بزواله الا الى بدل بل يخلفه امثاله قوله
قبل التكليف في الحال اي اجابت المعتزلة عن هذا بان التكليف الذي تثبتونه
قبل المباشرة ليس هو التكليف بنفس الفعل حتى يلزم ان يكون تكليفا بما لا
قدرة للمكلف عليه بل التكليف في الحال اي قبل المباشرة انما هو بايقاع الفعل

في ثاني الحال اي حال المباشرة واجاب المصنف بان الايقاع المكلف به
ان كان هو نفس الفعل فالتكليف به محال في الحال اي قبل الفعل لانه يلزم
من امتناع التكليف بالفعل قبل التلبس به امتناع التكليف بالايقاع لان
الفرض انه هو وان كان الايقاع غير الفعل فيعود الكلام الى هذا الايقاع ٤
فنقول هذا الايقاع المكلف به هل وقع التكليف به في حال وقوعه او قبله فان
كان في حال وقوعه فيلزم ان يكون التكليف حال المباشرة وهو المدعى وان
كان قبله فيلزم ان يكون مكلفا بما لا قدرة له عليه لانا بينا ان القدرة مع الفعل فان
قالوا التكليف انما هو بايقاع هذا الايقاع فينقل الكلام اليه ويؤدي الى التسلسل
او ينتهي الى ايقاع يكون التكليف به حال مباشرته وهو المدعى والذي قاله ضعيف
فان قول الخصم انه مكلف في الحال بالايقاع في ثاني الحال لا شك ان معناه ان التكليف
في الحال والمكلف به هو الايقاع في ثاني الحال وهو زمان القدرة فكيف يصح الاعتراض
بما قاله وكانه توهم ان المراد ان الايقاع مكلف به في الحال وليس كذلك ويوضح هذا
مسألة ذكرها في المحصول عقب هذه فقال اذا قال السيد لعبده صم غدا فالامر
متحقق في الحال بشرط بقاء المامور قادرا على الفعل فاما اذا علم الله سبحانه وتعالى
ان زيدا يموت غدا فهل يصح ان يقال ان الله تعالى امره بالصوم غدا بشرط
حياته فيه خلاف قطع القاضي ابو بكر والغزالي بجوازه لفائدة الامتحان ومنع جمهور
المعتزلة فقد وضح بهذه المسألة انه يصح ان يؤمر الآن بالفعل في ثاني الحال قوله
قالوا عند المباشرة واجب الصدور اي احتجت المعتزلة علينا بان الفعل عند المباشرة
واجب الوقوع فلا يكون مامورا به لعدم القدرة عليه لان القادر هو الذي ان شاء فعل
وان شاء ترك ولانه لو كانت له قدرة على تحصيله لكانت تحصيلا للحاصل اجاب المصنف
بقوله قلنا حال القدرة والداعية كذلك وتقريره موقوف على تفسير القدرة
والداعية فاما القدرة فالمراد بها هاهنا هو التمكن من الفعل كما تقدم واما الداعية
فنقول اذا علم الانسان او ظن او اعتقد ان له في الفعل او الترك مصلحة راجحة
حصل في قلبه ميل جازم اليه فهذا العلم او الظن او الاعتقاد هو المسمى بالداعية
مجازا من قولهم دعاه اي طلبه وكان علمه بالمصلحة طلب منه الفعل وقد يسمى الداعي

بالعرض والمجموع من القدرة والداعية تسمى بالعلة التامة فاذا وجدت يجب
وقوع الفعل وقبله لا يجب لكن يصير الفعل اولى واذا عدمت الداعية امتنع
وقوعه على المختار الذي جزم به الامام ونقل الاصفهاني شارح المحصول في
الاوامر ان اكثر المتكلمين على ان الفعل لا يتوقف عليها اذا **علمت** ذلك فتقريره ما قاله المصنف — ان صح
من وجهين **احدهما** ما قاله في المحصول ان القدرة مع الداعي مؤثرة في وجود
الفعل ولا امتناع في كون المؤثر مقارنا للاثر فتكون القدرة مقارنة للفعل مع كونه
واجب الوقوع فانتفى قولكم ان ما كان واجب الصدور لا يكون مقدورا **الثاني**
وهو الاقرب الى كلام المصنف واشار اليه صاحب الحاصل ان الفعل يترتب
وجوده على وجود القدرة مع الداعية فيكون مامورا حال القدرة والداعية
عند المعتزلة لكونه من جملة الازمان التي قبل الفعل مع ان الفعل واجب الوقوع
في تلك الحالة فينتفي ما قلتموه **واعلم** ان العلة هل هي متقدمة على المعلول
او مقارنة له فيه قولان مشهوران فان التزم الخصم القول الاول فجوابه الثاني
وان التزم الثاني فجوابه الاول فتلخص انه لا بد منهما **ولك ان تقول** اذا
كان الفعل قبل المباشرة غير مقدور عليه وعند المباشرة واجب الوقوع
فيلزم التكليف بالممتنع والواجب وهو محال **قال** الفصل الثالث في المحكوم
به وفيه مسائل الاولى التكليف بالمحال جائز لان حكمه لا يستدعي غرضا قيل لا يتصور
وجوده فلا يطلب قلنا ان لم يتصور امتنع الحكم بالاستحالة غير واقع بالممتنع
لذاته كاعدام القديم وقلب الحقائق للاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها قيل امر ابا لهب بالايمان بما انزل ومنه انه لا يؤمن فهو جمع
بين النقيضين قلنا لا نسلم انه امر به بعد ما انزل انه لا يؤمن **اقول** المستحيل
على اقسام **احدها** ان يكون لذاته ويعبر عنه ايضا بالمستحيل عقلا وذلك
كالجمع بين الضدين والنقيضين والحصول في حيزين في وقت واحد **والثاني**
ان يكون للعادة كالطيران وخلق الاجسام وحمل الجبل العظيم **والثالث**
ان يكون لطريان مانع كتكليف المقيد العدو والزمن المشي **والرابع** ان يكون
لانتفاء القدرة عليه حالة التكليف مع انه مقدور عليه حال الامتثال كالتكاليف

كلها لانها غير مقدورة قبل الفعل على راي الاشعري اذ القدرة عنده
لا تكون الا مع الفعل كما قررناه في المسئلة السابقة **والخامس** ان يكون
لتعلق العلم به كالايمان من الكافر الذي علم الله تعالى انه لا يؤمن فان
الايمان منه مستحيل اذ لو امن لانقلب علم الله تعالى جهلا **وهذا**
التقسيم اعني فان بعضهم قد زاد فيه ما ليس منه وغاير بين اشياء
هي متحدة في المعنى اذا **تقرر** ذلك فالقسم الخامس جائز وواقع اتفاقا اذ
لو لم يكونوا مامورين بذلك لما عصوا باستمرارهم على الكفر ونقل الامدي
عن بعض الثنوية انه منع جوازه والرابع ايضا واقع عند الاشعري
بمقتضى الاصل الذي اصله واما الثلاثة الاوائل فهي محل النزاع وممن صرح
بذلك مع وضوحه القرافي في شرح المحصول والتنقيح وحاصل ما فيها
من الخلاف ثلاثة مذاهب اصحها عند المصنف انه يجوز مطلقا وهو
لك — اختيار الامام واتباعه **والثاني** المنع مطلقا ونقله في المحصول عن المعتزلة واختاره
ابن الحاجب ونص عليه الشافعي كما نقله الاصفهاني في شرح المحصول
عن صاحب التلخيص **والثالث** ان كان ممتنعا لذاته فلا يجوز والا فيجوز
واختاره الامدي واذا قلنا بالجواز ففي وقوعه مذاهب **احدها** المنع
مطلقا سواء كان ممتنعا لذاته ام لا **والثاني** الوقوع فيهما واختاره في المحصول
والثالث التفصيل وهو اختيار المصنف كما سياتي وقد تردد النقل عن
الشيخ ابي الحسن الاشعري قال في البرهان وهذا سوء معرفة بمذهبه فان
التكاليف كلها عنده تكليف بما لا يطاق لامرين **احدهما** ان الفعل مخلوق
لله تعالى فتكليفه به تكليف بفعل غيره **الثاني** انه لا قدرة عنده الا حال
الامتثال والتكليف سابق وهذا التخريج لا يستلزم وقوع الممتنع لذاته
فافهمه وهذا الكلام في التكليف بالمحال اما التكليف المحال كالقاء ساقط الباقين
جوازه قولان للاشعري وقد تقدم الفرق في تكليف الغافل **ثم** استدل
المصنف على الجواز بقوله لان حكمه لا يستدعي غرضا اي انما يستحيل الامر
بما لا يقدر المكلف عليه اذا كان غرض الامر حصول المامور به وحكمه تعالى

لا تستدعي غرضا البتة لاستغنائه وورود الامر بهذا التبس للطلب كما نقله امام
الحرمين في الشامل عن اصحابنا بل ان كان ممتنعا لذاته فالامر به للاعلام بانه
معاقب لا محالة لان له تعالى ان يعذب من يشا وان كان ممتنعا لغيره فالامر به لفا بله
الاخذ في المقدمات وهذا الدليل لا يتوجه على المعتزلة لانهم يدعون هذه القاعدة
قوله قيل لا يتصور وجوده فلا يطلب يمكن تقريره على وجهين **احدهما** ان المحال
لا يمكن وجوده في الخارج من المكلف واذا كان كذلك فلا يطلب لان طلبه عبث وجوابه
هذا منع المقدمة الثانية فانها من محل النزاع **التقرير الثاني** ان المحال لا يتصور
العقل وجوده وكلما لا يتصور العقل وجوده لا يطلب ينتج ان المحال لا يطلب اما
بيان الصغرى فلان كل ما يتصوره العقل معلوم فهو معلوم لان التصور قسم
من اقسام العلم وكل معلوم فهو متميز بالضرورة وكل متميز فهو ثابت لان التمييز
صفة وجودية والصفة الوجودية لا بد لها من موصوف موجود والا لزم قيام
للوجود بالمعدوم وهو محال فلو كان المحال متصورا لكان ثابتا لكنه ثابت غير صحيح
فلا يكون متصورا **واما** بيان الكبرى فلان ما لا يتصور العقل وجوده
فهو مجهول وطلب الشي مع الجهل به محال وهذا التقرير قد صرح به الامام والامدي
واتباعهما وهو مراد المصنف وجوابه منع المقدمة الاولى لانه لو كان غير متصور
لامتنع الحكم عليه بعين ما قالوه ولكنهم حكموا عليه بالاستحالة **قوله** غير واقع
هو خبر ثان للتكليف اي التكليف بالمحال جايز غير واقع بالممتنع لذاته
وحاصله ان المصنف اختار التفصيل بين الممتنع للذات وبين غيره وقد
تقدم التنبيه على ذلك وانه على خلاف راي الامام **ثم** ذكر للممتنع بالذات
مثالين **احدهما** اعدام القديم اي الذي لا اول لوجوده وهو الباري سبحانه
وتعالى فانه قد تقرر في علم الكلام ان كل قديم وجودي يمتنع عليه العدم واحترز زدنا
بالوجودي عن الازلي فانه قديم ولم يمتنع عدمه لان مفهومه عدمي وهو سلب
الابتدا **الثاني** قلب الحقايق ومقتضى هذه العبارة ان قلب الحيوان جمادا
والحجر ذهبا ونحوهما ممتنع لذاته وليس كذلك بل امتناعه لعجز الفاعل كما
قيل في خلق الاجسام لانا لو قدرنا وقوعه لما كان يلزم منه محال وقد صرح به

مع وضوحه

مع وضوحه ابن الحاجب في اوايل مختصره فينبغي حمل ذلك على الغالب مع
بقا حقيقة الاول وحينيذ فيكون جعله من القسم وهو ممتنع لذاته
وينبغي ان لا تاول كلامه فنستفيد منه انه وقوع ما وقع فيه الخلاف
منع صح ثم استدل المصنف على عدم الوقوع بامرين **احدهما** الاستقرا وعبر عنه
المتكلمون بالسبر والتقسيم والاستقرا هو الاستدلال بثبوت الحكم في
الجزييات على ثبوته للقاعدة الكلية وهو ماخوذ من قولهم قريت الشي قرانا
اي جمعته وضممت بعضه الى بعض حكاه الجوهري وغيره والسبر فيه الطلب
فلما كان المجتهد طالبا للافراد جامعا لها للنظر هل هي متوافقة ام لا عبر عن
ذلك بالاستقرا وحاصل الدليل انا تتبعنا التكاليف فلم نجد فيها ما هو
ممتنع بالذات **الثاني** قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ووجه الدلالة
ان الاية لم تنف الجواز وانما نفت الوقوع عما ليس في الوسع والممتنع لذاته ليس
في الوسع **قوله** قيل امر ابا لهب يعني ان التكليف بالمستحيل لذاته قد وقع وذلك
لان ابا لهب قد امر بالايمان بكل ما انزل الله تعالى بعين التصديق به ومنه اي
مما انزل الله تعالى انه لا يومن فقد صار ابو لهب مامورا بان يصدقه في
انه لا يومن وانما يحصل التصديق بذلك اذا لم يومن فصار مكلفا بانه يومن
وبانه لا يومن وهو جمع بين النقيضين وهذا يحتمل ان يكون دليلا للقايلين
ب بالوقوع ويحتمل ان يكون نقضا منهم للدليل السابق وهو الاستقرا **واجاب**
المصنف بان ذلك انما يلزم اذا كان الامر بالايمان بكل ما انزل الله واردا بعد
انزال انه لا يومن لانه اذا كان كذلك كان مامورا بالايمان به في الماضي ومن جملته
انه لا يومن فيلزم المحال ونحن لا نسلم ذلك بل يجوز ان يكون قد كلف اولا
بالايمان بكل ما انزل ثم بعد ذلك انزل انه لا يومن وعلى هذا التقدير فلا يلزم
المحال لان اخباره بانه لا يومن ليس هو من الاشيا التي كلف بتصديقها لكونه
متاخرا عن الدليل الدال على الوجوب وهذا الجواب باطل بل هو مامور بتصديق
ما نزل وما سينزل اجماعا **والصواب** ما قاله امام الحرمين وارتضاه ابن الحاجب
وغيره ان هذا من باب التكليف بالمستحيل لغيره وذلك لان الله تعالى لما اخبر عنه

بانه لا يومن استحال ايمانه لان خبر الله تعالى صدق قطعا فلو امن لوقع الخلف في
خبره تعالى وهو محال فاذا امر بالايمان والحالة هذه فقد امر بما هو ممكن في نفسه
وان كان مستحيلا لغيره كما قلناه في من علم الله تعالى انه لا يومن واما اسند لانه بكونه
قد صار مكلفا بان يومن وبان لا يومن وهو جمع بين النقيضين **فجوابه** من وجهين
احدهما ان هذا التعبير قد وقع في المحصول وصوابه ان نقول بان يومن بان
لا يومن بحذف الواو كما في المنتخب فانه مدلول الامر بالايمان بانه لا يومن وقد صرح به
في الحاصل فقال فيكون مكلفا بتصديق الله بانه لا يصدق قط واذا كان كذلك فلا منافاة
بينهما البته وذلك لان التكليف بالايمان بان لا يومن تكليف بتصديق هذا الخبر الوارد من
الله تعالى وهو كونه لا يومن والتكليف بتصديق الخبر ليس تكليفا بان نجعل الخبر صدقا
حتى يكون مامورا باستمراره على الكفر بل هو محرم عليه فكيف يسوغ ان يقال انه
مامور بان لا يومن الى ان قد قال تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء وانما كلف بان يصدق
هذا الخبر وهو ممكن كما قلناه اما نقيضين فلا **الثاني** ما ذكره صاحب
التحصيل وهو حسن ايضا ان الجمع بين النقيضين انما يلزم ان لو كان مكلفا بالتصديق
بجميع ما جاء به على التفصيل ونحن لا نسلمه بل هو مامور بالتصديق الاجمالي اي بان
يعتقد ان كل خبره صدق وعلى هذا فيكفي التكليف بالمحال وههنا امران
احدهما ان الامام لما قرر هذا الدليل في المحصول والمنتخب قال انه مكلف بالجمع بين
الضدين وصاحب الحاصل جعلهما نقيضين فتابعه المصنف والسبب في هذا ان
صاحب الحاصل نظر الى الايمان وعدمه وهما نقيضان واما الامام فانه نظر الى
ان العدم غير مقدور عليه كما سياتي فلا يكون مكلفا به بل المكلف به هو كف النفس
عن الايمان والكف فعل وجودي فلا يكون نقيضا للايمان بل ضدا له وهذا ادق
نظرا واصوب **الثاني** ان قول الامام واتباعه ان الله تعالى انزل في حق ابي لهب انه
لا يومن فيه نظر لان قوله تعالى تبت يدا ابي لهب لا يدل عليه لان الخسران
وان كان موجودا حال تلبسه بالكفر فقد يزول واما قوله تعالى سيصلى نارا فكذلك
لاحتمال ان يكون صلية بسبب كبيرة اتاها بعد الاسلام وقد ذكر في المحصول في
هذه المسالة اية اخرى وهي قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم الاية وهي

قوله

لا يدل ايضا على ادخال ابي لهب فيها **قال** الثانية الكافر مكلف بالفروع خلافا
للمعتزلة وفرق قوم بين الامر والنهي لنا ان الايات الامرة بالعبادة تتناولهم والكفر
غير مانع لامكان ازالته وايضا الايات الموعدة على ترك الفروع كثيرة مثل وويل
للمشركين الذين لا يوتون الزكوة وايضا انهم كلفوا بالنواهي لوجوب حد الزنا عليهم
فيكونون مكلفين بالامر قياسا قيل الانتهاء ابدا ممكن دون الامتثال واجيب
بان مجرد الفعل والترك لا يكفي فاستويا وفيه نظر قيل لا يصح مع الكفر ولا قضاء بعده
قلنا الفائدة تضعيف العقاب **اقول** لا خلاف ان الكفار مكلفون بالايمان وهل
هم مكلفون بالفروع كالصلاة والزكوة فيه ثلثة مذاهب **اصحها** نعم ونقله في المحصول
عن اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة وقال في البرهان انه ظاهر مذهب الشافعي **والثاني**
لا وهو مذهب جمهور الحنفية والاسفرايني من الشافعية قال في المحصول هو ابو
حامد وقال في المنتخب هو ابو اسحق وعزاه في المنهاج الى المعتزلة ايضا تبعا لصاحب
الحاصل فانه نقله عنهم في اول المسالة وفي اخرها وهو عكس ما في المحصول وقد وقع
في بعض النسخ خلافا للحنفية وهو من اصلاح الناس **والثالث** انهم مكلفون بالنواهي
دون الاوامر وذكر الامام في المحصول في اثناء الاستدلال ما يقتضي ان الخلاف في غير
المرتد ونقل القرافي في غيره عن الملخص للقاضي عبد الوهاب حكاية اجراء الخلاف فيه
ايضا قال ومر بي في بعض الكتب التي لا استحضرها الان انهم مكلفون بما عدا الجهاد
واما الجهاد فلا لامتناع قتالهم انفسهم ومقتضى كلام المصنف ان الخلاف انما هو في
الوجوب والتحريم فقط لانه عبر اولا بالتكليف وقال ان الفائدة هي العقاب وما
عدا الواجب والمحرم لا تكليف فيه ولا عقاب واما من عبر بانهم مخاطبون فان
عبارته شاملة للاحكام الخمسة **واعلم** ان تكليف الكافر بالفروع مسالة فرعية
وانما فرضها الاصوليون مثالا للقاعدة وهي ان حصول الشرط الشرعي هل هو
شرط في صحة التكليف ام لا كما صرح به الامدي وابن الحاجب وغيرهما فقد صرحوا
هنا بالمقصود **قوله** لنا اي الدليل على انهم مخاطبون مطلقا من ثلثة اوجه **الاول**
ان الايات الامرة بالعبادة متناولة لهم كقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله ولله
على الناس حج البيت ونحو ذلك والكفر لا يصلح ان يكون مانعا من دخولهم لانهم متمكنون

من اراد الله بالايمان وبهذا الطريق قلنا المحدث مامور بالصلاة فثبت ان المقتضي
للتكليف قائم والمانع مفقود فوجب القول بتكليفهم عملا بالمقتضي السالم عن المعارض
الدليل الثاني انهم لو لم يكونوا مكلفين بالفروع ما اوعدهم الله تعالى عليها لكن
الايات الموعدة بتركها اي بسبب تركها كثيرة منها قوله تعالى وويل للمشركين
الذين لا يؤتون الزكوة **وقوله** والذين لا يدعون مع الله الها اخر الى قوله يضاعف
لهم العذاب يوم القيامة وقوله فلا صدق ولا صلى وقوله ما سلككم في سقر
قالوا لم نك من المصلين الاية فثبت كونهم مكلفين ببعض الاوامر وبعض النواهي
فكذلك الباقي اما قياسا او لانه لا قائل بالفرق وذكر في المحصول في هذه الاية الاخيرة
مباحث كثيرة **منها** ان هذا التعليل حكاية عن قول الكفار فلا يكون حجة **واجاب**
بان ذلك يجب ان يكون صدقا لانه لو كان كذبا مع انه تعالى ما ذكر تكذيبهم لما كان
في حكايته فايدة وكلام الله تعالى متى امكن حمله على ما هو اكثر فايدة وجب المصير
اليه والذي ذكره مشتمل على ما عذبهم به تعالى في مواضع والموعد المذكور في كلام
المصنف اسم فاعل من اوعد **قال** الجوهري وعد عند الاطلاق يكون في الشر و
في الخير **وانشد** واني وان اوعدته او وعدته لمخلف ايعادي ومنجز موعدي
الدليل الثالث انهم مكلفون بالنواهي بدليل وجوب حد الزنا عليهم فيكونون
مكلفين بالاوامر قياسا عليها والجامع بينهما كما قال في المحصول والمنتخب هو احراز
المصلحة الحاصلة في النهي بسبب ترك المنهي عنه وفي الامر بسبب فعل المامور به ويمكن
ان يقال الجامع بينهما هو الطلب **قوله** قيل الانتهاء ممكن اي اعترض القائلون بالفرق
بين الاوامر والنواهي على القياس بان النهي يقتضي الانتهاء عن المنهي عنه والانتهاء
عنه مع الكفر ممكن والامر يقتضي الامتثال والامتثال مع الكفر غير ممكن لان النية
في الامتثال لا بد منها ونية الكافر غير معتبرة **واجاب** في المحصول بان الفعل
والترك المجردين عن النية لا يتوقفان على الايمان والاتيان بهما لغرض امتثال
حكم الشرع يتوقف على الايمان فاستوى الانتهاء والامتثال وبطل الفرق فان
كان الترك يعتبر فيه الامتثال كافيا في اسقاط التكليف فكذلك الفعل **قال**
المصنف وفيه نظر ولم يبينه **وتقريره** ان الترك على ثلاثة اقسام **احدها** ان يكون

للعجز

للعجز فقط فهذا غير مثاب بل معاقب على القصد والثاني ان يكون
لقصد الامتثال فهذا خارج عن العهدة ومثاب والثالث ان لا يقصد
شيئا البتة كمن لم تطالبه نفسه بشرب الخمر او غيره من المنهيات فلا
يمكن القول بثوابه لحصول المطلوب منه وهو اعدام المفسدة وفي
ثوابه نظر ومثل هذا لا يمكن في الفعل فان الواجب لا يخرج عن عهدته الا
بالنية واعتقاد وجوبه وذلك متفرع عن الايمان واذا تقرر هذا صح الفارق
وهو كون الانتهاء ممكنا دون الامتثال وحينئذ فيبطل احتجاجنا على الحكم
المفصل بالقياس واذا كان هذا الجواب عند المصنف لا يستقيم فجوابه
من اوجه **احدها** ما ذكره من بعد وهو ان فايدة التكليف ليست منحصرة في الاتيان
حتى ينتفي التكليف عند انتفاء امكان الفعل بل فايدته العقاب على تقدير ان لا يسلم
ويفعل **الثاني** ما ذكره من قبل وهو كونه قادرا على الامتثال بعد ازالة المانع وحاصله
ان ادعاء الفرق لدى الخصم دائر مع صحة السؤال الاتي وسياتي ابطاله **الثالث**
ان دعواهم منتقضة بالعقاب وغيرها مما لا يشترط فيه قصد التقرب **قوله** قيل
لا يصح مع الكفر اي استدل من قال بتكليفهم بالنواهي دون الاوامر بان الصلاة مثلا
لو كانت واجبة لكانت مطلوبة منهم لان الوجوب طلب الفعل مع المنع من الترك ولكن
لا يصح ان تكون مطلوبة منهم اما في حال الكفر فلعدم صحتها ويستحيل من الشارع
طلب تعاطي الفاسد واما بعد الاسلام فلعدم وجوب قضائها عليهم لقوله صلى
الله عليه وسلم الاسلام يجب ما قبله فاذا انتفى الطلب انتفى الوجوب **واجاب**
المصنف تبعا للامام بانه لا فايدة لهذا التكليف الا تضعيف العذاب عليهم في الاخرة
فقولنا انهم مامورون بهذا المعنى اي انهم يعاقبون عليها كما يعاقبون على
الايمان وهذا الجواب مردود من وجهين **احدهما** انه غير مطابق لدليل الخصم
اصلا فان الخصم يقول لا شك ان التعذيب في الاخرة يتوقف على تقدم التكليف
فلا بد ان يختار احد القسمين اما حالة الكفر او بعدها ويجب عما قاله الخصم فيه
والجواب الصحيح ان يختار انه مكلف بوقوع ذلك في زمن الكفر ويجيب عما قدمه
من كونه قادرا على ازالة المانع كالمحدث ويكون زمن الكفر ظرفا للتكليف لا للايقاع

أي مكلف في زمن الكفر بالاتفاع وذلك بأن يسلم ويوقع والحديث حجة لنا لأن قوله
صلى الله عليه وسلم يجب يقتضي سبق التكليف به ولكن يسقط ترغيبا في الإسلام
الاعتراض الثاني أن دعواه أنه لا فائدة له في الدنيا باطل بل له فوائد منها تنفيذ
طلاقه وعتقه وظهاره وإلزامه الكفارات وغير ذلك ومنها إذا قتل الحربي مسلما
ففي وجوب القود والدية خلاف مبني على هذه القاعدة كما صرح به الرافعي ومنها
أنه هل يجوز لنا تمكين الكافر الجنب من دخول المسجد فيه خلاف مبني على هذه القاعدة
أيضا وإن كان المشهور في الرعين خلاف مقتضيه البنا ومنها إذا دخل كافر الحرم
وقتل صيدا فإن المعروف لزوم الضمان قال في المهذب ويحتمل أن لا يلزمه وهذا
التردد منشأه هذه القاعدة ومنها فروع كثيرة نقل العالمي عن محمد بن الحسن
عدم الوجوب فيها تعليلا بذلك ومن هنا فيها الوجوب كوجوب دم الإساءة
على الكافر إذا جاوز الميقات ثم أسلم وأحرم ووجوب زكاة الفطر على الكافر
في عبده المسلم ووجوب الاغتسال عن الحيض إذا كانت الكافرة تحت مسلم
قال الثالثة امتثال الأمر يوجب الإجزاء لأنه إن بقي متعلقا به فيكون أمرا
بتحصيل الحاصل أو بغيره فلم يمتثل بالكلية قال أبو هاشم لا يوجبه كما لا يوجب
النهي الفساد والجواب طلب الجامع ثم الفرق أقول هذا الكلام الذي
ذكره المصنف غير محرر فلنشرحه على ما هو عليه ثم نبين وجه الصواب هناصح
فنقول امتثال الأمر وهو الإتيان بالمأمور به على الوجه المطلوب شرعا يوجب
الإجزاء أي سقوط الأمر كما صرح به في الحاصل واقتضاه كلام المحصول لأن الأمر
لو لم يسقط لكان متعلقا بعين ما أتى به أي طالبا له فيكون أمرا بتحصيل الحا صل
وهو محال وإن كان متعلقا بغيره فيلزم أن لا يكون المأتي به أولا كل المأمور به
بل بعضه وحينئذ فلا يكون ممتثلا وقد فرضناه ممتثلا وقال أبو هاشم وتابعه
القاضي عبد الجبار إن امتثال الأمر لا يوجب الإجزاء كما أن النهي عن الشيء لا
يوجب الفساد بدليل صحة البيع وقت النداء والجواب طلب الجامع ثم
الفرق أي يطالبه أولا بالجامع بين الأمر والنهي فإذا ذكر الجامع ذكرنا الفرق
وهذا الكلام مجرد استرواح فإن الجامع واضح وكذا الفرق فكان ينبغي

له ذكر الفرق والسكوت عن طلب الجامع كما فعل الإمام وأتباعه وتقرير
الجامع أن كلا منهما طلب جازم لا إشعار له بذلك وأيضا فالأمر ضد النهي
والنهي لا يدل على الفساد فلا يدل الأمر على الإجزاء لأن الشيء يحمل على ضده
كما يحمل على مثله والفرق أن الأمر هو اقتضاء الفعل فإذا أدى مرة فقد انتهى الا قتضا
وأما النهي فمدلوله المنع من الفعل فإن خالف وأتى به فليس في اللفظ ما يقتضي
التعرض لحكمه ولا منافاة بين النهي عنه وبين أن نقول فإن أتيت به جعلته سببا
لحكم آخر مع كونه ممنوعا منه هذا حاصل كلام الإمام وأتباعه في هذه المسألة واعلم
أنه قد تقدم أن الإجزاء يطلق على الأداء الكافي لسقوط ما عليه ويطلق على إسقاط
القضاء فامتثال الأمر يكون محصلا للإجزاء بالمعنى الأول بلا خلاف والخلاف إنما هو
في إسقاط القضاء فالجمهور يقولون إنه يدل على أنه لا يجب قضاؤه وأبو هاشم
وعبد الجبار وأتباعهما يقولون إنه لا يمتنع الأمر بالقضاء أيضا مع فعله بدليل
وجوب المضي في الحج الفاسد ووجوب قضائه وحينئذ فيلزم من ذلك أنه
لا يدل على عدم وجوبه بل يكون عدم الوجوب مستفادا من الأصل هكذا
حرره الآمدي وغيره ونقله صريحا عن الخصم وصوبه ابن برهان أيضا
كما نقله عنه الأصفهاني في شرح المحصول فقال ذهب عبد الجبار إلى أنه
لا يدل على الإجزاء وإنما الإجزاء مستفاد من عدم دليل يدل على الإعادة وقد
بسط القرافي ذلك على نحو ما قلناه فقال في تعليقه على المنتخب الخلاف بين أبي هاشم
وغيره في براءة الذمة عند الإتيان بالمأمور به ثم اختلفوا فقال الجمهور الأمر كما
دل على شغل الذمة دل أيضا على البراءة بعد الإتيان وقال أبو هاشم الأمر يدل
على الشغل فقط والبراءة بعد الإتيان بالمأمور به مستفادة من الأصل ومعناه
أن الإنسان خلق وذمته بريئة من الحقوق كلها فلما ورد الأمر اقتضى شغلها
فإذا امتثل كان الإجزاء وهو براءة الذمة بعد ذلك مستفادا من الاستصحاب لا من
الإتيان بالمأمور به قال وهذا الخلاف شبيه بالخلاف في مفهوم الشرط كما إذا قال
إن دخلت الدار فأنت طالق فالقائلون بأن الشرط لا مفهوم له يقولون عدم طلاقها
مستفاد من العصمة السابقة والقائلون بالمفهوم يقولون عدم الطلاق من ذلك من

مفهوم الشرط وكذلك ايضا الخلاف الذي هنا انتهى كلامه واذا علمت ما قلناه
علمت فساد الدليل المذكور في الكتاب ردا على ابي هاشم لان ابا هاشم لا يقول
بنفي الشغل بل يقول ان الامر لا يدل عليه ودليل ابي هاشم الذي نقله المصنف عنه
وهو قوله كالا يوجب النهي الفساد يدل عليه ايضا ثم ان الامام والمصنف وجماعة
جعلوا محل الخلاف في الاتيان بالمامور به وفيه نظر لان الافعال لا دلالة لها على الشغل
ولا على البراءة وانما تدل على عدم الضد فينبغي ان يجعلوا محل الخلاف في الامر وقد
نص عليه الاكثرون كالغزالي وابن برهان والعالمي وابن فورك والقاضي عبد الجبار
وابي الحسين والقاضي عبد الوهاب قال الكتاب الاول
في الكتاب والاستدلال به يتوقف على معرفة اللغة ومعرفة اقسامها وهو
ينقسم الى امر ونهي وعام وخاص ومجمل ومبين وناسخ ومنسوخ وبيان ذلك
في ابواب اقول قد تقدم في اول الكتاب انه مرتب على مقدمة وسبعة كتب
وتقدم وجه الاحتياج الى ذلك ومناسبة تقديم بعضها على بعض فلما فرغ
من المقدمة ذكر الكتاب الاول المعقود للكتاب العزيز ونعني به الكلام المنزل للاعجاز
بسورة منه فخرج بالمنزل الكلام النفساني وكلام البشر وبقولنا للاعجاز الاحاديث
وساير الكتب المنزلة كالانجيل وقولنا بسورة نريد به ان الاعجاز يقع باقصر
سورة كالكوثر والاعجاز هو قصد اظهار صدق النبي في دعوى الرسالة بفعل
خارق للعادة ولما كان الكتاب العزيز واردا بلغة العرب كان الاستدلال به متوقفا
على معرفة اللغة ومعرفة اقسامها فلذلك ذكر مباحث اللغة واقسامها في هذا
الكتاب ثم ان الكتاب العزيز ينقسم الى خبر وانشا لكن نظر الاصولي في الانشا
دون الاخبار لعدم ثبوت الحكم بها غالبا فلذلك قسمه الى امر ونهي وعام وخاص
ومجمل ومبين وناسخ ومنسوخ فقوله وهو ينقسم اي الكتاب العزيز فاطلقه
واراد به قسم الانشا منه ولكن هذا التقسيم ليس خاصا بالكتاب بل السنة
ايضا كذلك وكان المصنف استغنى عن ذكره هناك بذكره هنا ولاجل هذه الاقسام
انحصرت ابواب هذا الكتاب في خمسة ابواب الباب الاول في اللغات والثاني
في الاوامر والنواهي والثالث في العموم والخصوص والرابع في المجمل والمبين

والخامس

صح وبلغ مقابلة على الاصل المنسوخ بخط المصنف رحمه الله تعالى التي قوبلت

والخامس في الناسخ والمنسوخ ثم ذكر الامام في المحصول مناسبة تقديم
بعض هذه الابواب على بعض واخذه رحمه الله من ابي الحسين البصري فانه
مذكور في شرح العمد له وحاصله انه انما قدم باب اللغات لان التمسك بالادلة
القولية انما يمكن بواسطة معرفتها وانما قدم باب الاوامر والنواهي على البقية الباقية
لان تقسيم الكلام الى الاوامر والنواهي تقسيم له باعتبار ذاته اي انواعها وانقسامه
الى العام والخاص والمجمل والمبين تقسيم له باعتبار عوارضه كتقسيم الحيوان
الى الابيض والاسود فان البياض والسواد ليسا من الاجزاء الذاتية لان ماهية
الحيوان ليست مركبة منهما فهما عارضان بخلاف انقسامه الى الانسان والفرس
فقدمنا ما هو بحسب الذات على ما هو بحسب العرض وانما قدم باب العموم والخصوص
على البابين الباقيين لان النظر في العموم والخصوص نظر في متعلق الامر والنهي والنظر
في المجمل والمبين نظر في كيفية دلالة الامر والنهي على ذلك المتعلق ولا شك ان
متعلق الشيء متقدم على النسبة العارضة بين الشيء ومتعلقه وانما قدم باب
المجمل والمبين على النسخ لان النسخ يطرا على ما هو ثابت فاحرى ان يجيء المذكور
وذكر المصنف في الباب الاول تسعة فصول قال الباب الاول في
اللغات وفيه فصول الفصل الاول في الوضع لما مست الحاجة الى التعاون
والتعارف وكان اللفظ ايسر من الاشارة والمثال لعمومه وايسر لان الحروف
كيفيات تعرض للنفس الضروري وضع بازاء المعاني الذهنية لدورانه معها
لتفيد النسب والمركبات دون المعاني المفردة والا لدار اقول اللغات
عبارة عن الالفاظ الموضوعة للمعاني فلما كانت دلالة الالفاظ على المعاني
مستفادة من وضع الواضع عقد المصنف هذا الفصل في الوضع وما يتعلق به
فالوضع تخصيص الشيء بالشيء بحيث اذا علم الاول علم الثاني والذي يتعلق به
ستة اشيا احدها سبب الوضع والثاني الموضوع والثالث الموضوع له والرابع
فايدة الوضع والخامس الواضع والسادس طريق معرفة الموضوع وذكرها
المصنف في هذا الفصل على هذا الترتيب الاول سبب الوضع واشار اليه
بقوله لما مست الحاجة اي اشتدت وتقريره ان الله تعالى خلق الانسان غير

مستقل بمصالح معاشه محتاجا الى مشاركة غيره من ابناء جنسه لاحتياجه الى غذاء
ولباس ومسكن وسلاح والواحد لا يتمكن من تعلم هذه الاشياء فضلا عن استعمالها لان
كلا منها موقوف على صنائع شتى فلا بد من جمع عظيم ليتعاون بعضهم ببعض وذلك
لا يتم الا بان يعرف ما في نفسه فاحتيج الى وضع شي يحصل به التعريف وعبر المصنف عنه
بالتعارف تبعا للحاصل وبه نظر **قوله** وكان اللفظ ايسر الى قوله وضع شرع يتكلم
في الموضوع وهو الثاني من الستة المتقدمة وحاصله انه قد تقرر ان الشخص محتاج
الى تعريف الغير ما في نفسه والتعريف اما باللفظ او بالاشارة كحركة اليد والحاجب
او بالمثال وهو الجرم الموضوع على شكل الشي وكان اللفظ افيد من الاشارة والمثال
وايسر اما كونه افيد فلعمومه من حيث انه يمكن التعبير به عن الذات والمعنى والموجود
والمعدوم والحاضر والغائب والحادث والقديم كالباري سبحانه وتعالى ولا يمكن
الاشارة الى المعنى ولا الى الغائب والمعدوم ولا يمكن ايضا وضع مثال لدقائق العلوم
ولا للباري سبحانه وتعالى وغير ذلك قال الامام ولان المثال قد يبقى بعد الحاجة فيقف
عليه من لا يريد الوقوف عليه واما كونه ايسر فلانه موافق للامر الطبيعي لانه مركب من
الحروف الحاصلة من الصوت وذلك لما يتولد من كيفيات مخصوصة تعرض للنفس
عند خراجه واخراجه ضروري فصرف ذلك الامر الضروري الى وجه ينتفع
به الشخص انتفاعا كليا فلما كان اللفظ افيد وايسر وضع **فقوله** وضع جواب
لما **وقوله** تعرض بكسر الراء فقط قاله الجوهري قال فان كان من قولك عرضت العود
على الاناء وشبهه كسرت ايضا وقد تضم **واعلم** ان الكتابة من جملة الطرق ايضا
ولا يصح ان يريدها المصنف بقوله والمثال لان تعليله بالعموم يبطله لان كل ما صح
التعبير عنه امكن كتابته فلا يكون اللفظ اعم منها فاعرف ذلك **قوله** بازاء المعاني
الذهنية هذا هو الثالث من الاقسام الستة وهو الموضوع له وحاصله ان
الوضع للشي فرع عن تصوره فلا بد من استحضار صورة الانسان مثلا في الذهن
عند ارادة الوضع له وهذه الصورة الذهنية هي التي وضع لها لفظ الانسان
لا الماهية الخارجية والدليل عليه انا وجدنا اطلاق اللفظ دائرا مع المعاني الذهنية
دون الخارجية بيانه انا اذا شاهدنا شيئا فظنناه حجرا اطلقنا لفظ الحجر عليه

فاذا دنونا منه وظنناه شجرا اطلقنا لفظ الشجر عليه ثم اذا ظنناه بشرا اطلقنا
اسم البشر عليه فالمعنى الخارجي لم يتغير مع تغير اللفظ فدل على ان الوضع ليس له بل
للذهني **واجاب** في التحصيل عن هذا بانه انما دار مع المعاني الذهنية على اعتقاد
انها في الخارج كذلك وهو جواب ظاهر ونظيره ان يقال ان اللفظ موضوع بازاء المعنى
من حيث هو اي مع قطع النظر عن كونه ذهنيا او خارجيا فان حصول المعنى في الخارج
والذهن من الاوصاف الزائدة على المعنى واللفظ انما وضع للمعنى من غير تقييد بوصف
زائد ثم ان الموضوع له قد لا يوجد الا في الذهن فقط كالعلم ونحوه وهذه المسئلة قد
اهملها الامدي وابن الحاجب **قوله** لتفيد النسب شرع يتكلم في فائدة الوضع
وهو الرابع من الاقسام واللام متعلقة بقوله قبله وضع وحاصله ان اللفظ وضع
لافادة النسب بين المفردات كالفاعلية والمفعولية وغيرهما ولافادة معاني المركبات
من قيام او قعود فلفظ زيد مثلا وضع ليستفاد به الاخبار عن مدلوله بالقيام او
غيره وليس الغرض من الوضع ان يستفاد بالالفاظ معانيها المفردة اي تصور تلك المعاني
لانه يلزم الدور وذلك لان افادة الالفاظ المفردة لمعانيها موقوفة على العلم بكونها
موضوعة لتلك المسميات والعلم بكونها موضوعة لتلك المسميات متوقف
على العلم بتلك المسميات فيكون العلم بالمعاني متقدما على العلم بالوضع فلو استفدنا
العلم بالمعاني من الوضع لكان العلم بها متاخرا عن العلم بالوضع وهو دور **فان قيل**
هذا بعينه قائم في المركبات لان المركب لا يفيد مدلوله الا عند العلم بكونه موضوعا
لذلك المدلول والعلم به يستدعي سبق العلم بذلك المدلول فلو استفدنا العلم
بذلك المدلول من ذلك المركب لزم الدور **واجاب** في المحصول بانا لا نسلم
ان افادة المركب لمدلوله متوقفة على العلم بكونه موضوعا له بل على العلم بكون الالفاظ
المفردة موضوعة للمعاني المفردة وعلى كون الحركات المخصوصة كالرفع وغيره دالة
على المعاني المخصوصة وقد اهمل الامدي وابن الحاجب هذه المسئلة ايضا **قال**
ولم يثبت تعيين الواضع والشيخ زعم ان الله تعالى وضعه ووقف عباده عليه لقوله تعالى
وعلم ادم الاسماء كلها ما انزل الله بها من سلطان واختلاف السنتكم والوانكم ولانها
لو كانت اصطلاحية لاحتيج في تعليمها الى اصطلاح اخر ويتسلسل ولجاز التغيير

لم يرتفع الامان عن الشرع واجيب بان الاسما سمات الاشيا وخصايصها او ما سبق
وضعها والتنبيه للاعتقاد والتوقيف يعارضه الاقدار والتعليم بالترديد والقراين
كما للاطفال والعجم لو وقع لاشتهر **اقول** شرع في القسم الخامس وهو الواضع
فنقول ذهب عباد بن سليمان الصيمري المعتزلي الى ان اللفظ يفيد المعنى من غير الطبيعية
وضع بل بذاته لما بينهما من المناسبة هكذا نقله عنه في المحصول ومقتضى كلام الامدي
في النقل عن القايلين بهذا المذهب ان المناسبة وان شرطناها لكن لا بد من الوضع
واحتج عباد بان المناسبة لو انتفت لكان تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين ترجيحا
من غير مرجح **والجواب** انه يخص بارادة الواضع او بخطوره بالبال ويدل
على فساده انها لو كانت ذاتية لما اختلفت باختلاف النواحي ولكان كل انسان
يهتدي الى كل لغة ولكان الوضع للضدين محالا وليس بمحال بدليل القرء
للحيض والطهر والجون للسواد والبياض واذا تقرر ابطال مذهب عباد وانه لا بد
من واضع فقد اختلفوا فيه على مذاهب **احدها** الوقف لانه يحتمل ان يكون الجميع
توقيفية وان يكون اصطلاحية وان يكون البعض هكذا والبعض هكذا فان
جميع ذلك ممكن والادلة متعارضة فوجب التوقف وهذا مذهب القاضي والامام
واتباعه ومنهم المصنف ونقله في المنتخب عن الجمهور وفي الحاصل عن المحققين وفي
المحصول والتحصيل عن جمهور المحققين **والمذهب الثاني** انها توقيفية ومعناه
ان الله تعالى وضعها ووقفنا عليها بتشديد القاف اي اعلمنا اياها وهذا
مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري واختاره ابن الحاجب والامام في المحصول
في الكلام على القياس في اللغات كما ستعرفه قال الامدي ان كان المطلوب هو اليقين بلغ
فالحق ما قاله القاضي وان كان المطلوب هو الظن وهو الحق فالحق ما قاله الاشعري
لظهور ادلته واستدل المصنف عليه بالمنقول والمعقول فاما المنقول فثلاثة
الاول قوله سبحانه وتعالى وعلم ادم الاسما كلها الى اخر الاية دلت الاية على ان
ادم لم يضعها ولا الملايكة فتكون توقيفية اما ادم فلانه تعلم من الله واما الملايكة
فلانهم تعلموا من ادم والمراد بالاسما انما هو الالفاظ الموضوعة بازا المعاني وذلك
يشمل الافعال والحروف والاسما المصطلح عليها لان الاسم سمي بذلك لانه سمة اي
علامة

٥٠

علامة على مسماه والافعال والحروف كذلك واما تخصيص الاسم ببعض الاقسام فانه
عرف النحويين واللغويين سلمنا ان الاسم بحسب اللغة يختص بهذا القسم لكن التكلم
بهذه الاسما وحدها متعذر وسلمنا انه غير متعذر ولكن ثبت ان الاسما توقيفية
فيثبت الباقي اذ لا قايل بالفرق **الثاني** ان الله سبحانه وتعالى ذم اقواما على تسميتهم لبعض
الاشيا من غير توقيف فقال ان هي الا اسما سميتموها فثبت التوقيف في البعض
المذموم عليه ويلزم من ذلك ثبوته في الباقي ولا يلزم فساد التعليل بكونه مما
انزله **الثالث** قوله تعالى ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم وجه
الدلالة ان الله سبحانه وتعالى قد امتن علينا باختلاف الالسنة وجعله اية وليس
المراد باللسان هو الجارحة اتفاقا لان الاختلاف فيها قليل ثم انه غير باهر
كاختلاف الوجه ونحوه فتعين ان يكون المراد باللسان هو اللغة مجازا كما في قوله
تعالى الا بلسان قومه وحينيذ فنقول لولا انها توقيفية لما امتن علينا بها **واما**
المعقول فامران **احدهما** انها لو كانت اصطلاحية لاحتاج الواضع في تعليمها
لغيره الى اصطلاح اخر بينهما ثم ان ذلك الطريق ايضا لا يفيد لذاته بل لا بد من
اصطلاح اخر ويلزم التسلسل **واعلم** ان هذا التقرير هو الصواب وهو كما
اتى به المصنف ومن الشارحين من يقرره بتقرير ذكره في المحصول على وجه اخر
فقلدوه الى ها هنا فاجتنبه نعم هذا الدليل لا يثبت به مذهب الاشعري وانما يبطل
به مذهب ابي هاشم واتباعه خاصة فاعرف ذلك **الثاني** من المعقول ان اللغات لو
كانت اصطلاحية لجاز التغيير فيها اذ لا حجر في الاصطلاح وجواز التغيير
جان يودي الى عدم الامان والوثوق بالاحكام التي في شريعتنا فان لفظ الزكاة والا
وغيرهما يجوز ان تكون مستعملة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم لمعان غير هذه
المعاني المعهودة الان وقد علمنا من هذا ان فايدة الخلاف في التغيير **قوله** واجيب
شرع في الجواب عن ادلة الشيخ الخمسة فاجاب عن الاول وهو قوله تعالى وعلم
ادم الاسما بوجهين **احدهما** لا نسلم ان المراد بالاسما في الاية هو اللغات بل يجوز
نضح صح ان يكون المراد بالاسما سمات الاشيا وخصايصها كتعليم ان الخيل للكر والفر والجمال
للحمل والثيران للزراعة فاما تعليم الخواص فواضح واما تعليم السمات اي العلامات

فيعبر بره من وجهين احدها ان هذه الاشيا علامات داله على تلك الحيوانات فانه يعرف
بمشاهدة الحرث مثلا كونه من البقر فاذا علمه هذه الاشيا فقد علمه سمه على الدوات اي
علامه عليها الثاني ان الله تعالى علم ادم علامات ما يصلح للكر والفر وعلامات ما يصلح
للحمل وغير ذلك حتى اذا شاهد ما يصلح للحمل في ذات استعملها في الحمل دالفر
هذا اقول يصح اطلاق الاسم على ما ذكرناه لان الاسم مشتق من السمه او من السمو
وعلى كل تقدير فكل ما يعرف ما هيه ويكشف عن ماهيته حقيقته تكون اسما لانه ان
اشتق من السمه فواضح وان اشتق من السمو فالعلو ايضا موجود لان الدليل اعلا من
المدلول واما تخصيص الاسم باللفظ المصطلح عليه فعرف حادث والضمير في
عرضهم للمسميات لتغليب من يعقل اي عرض المسميات على الملايكه وامتحنهم عن
اسمايها اي الفاظها كما قاله الاشعري او صفاتها كما اوله المصنف وغيره وعلى كل
حال فليس في المضمر دلاله على شي مما نحن فيه الثاني سلمنا ان الاسما هي اللغات لكن يجوز
ان تكون تلك الاسما التي علمها الله تعالى لادم قد وضعها طايفه خلقهم الله قبل
ادم فلم يلتزم انه ليس كذلك وفي المحصول جواب ثالث وهو انه يجوز ان يكون المراد من التعليم
الهام الاحتياج اليها والاقدار على الوضع وفي الاحكام جواب رابع وهو انه ما تعلمه
ادم يجوز ان يكون نسيه ثم اصطلحت اولاده من بعده على هذه اللغات والكلام انما
هو فيها والجواب عن الثاني وهو الذم في قوله تعالى ما انزل الله بها من سلطان انا لا نسلم
ان الذم على التسميه بل على اطلاقهم لفظ الاله على الصنم مع اعتقادهم انها الهه
اذ اللات والعزى ومناة اعلام على اصنام فقرينه اختصاصها بالذم دون
ساير الاسما دليل عليه ولان هذه اعلام منقوله وليست مرتجله فلا ذم في التسميه
بها على القول بالتوقيف كالحارث وسيبه لعدم ارتجالها والجواب عن الثالث
وهو قوله تعالى واختلاف السنتكم انه اذا انتفى ان يكون المراد الجارحه كما تقدم
وان المراد انما هو اللغات مجازا فليس حمل الامتنان على وضعها حتى يلزم التوقيف
باولى من حمله على الاقدار اما على وضعها او على النطق بها فكل منها ايه وحينيذ
فالتوقيف يعارضه الاقدار فان قيل حمله على الوضع اولى لانه اقل اضمارا قلنا
لا اضمار هنا اصلا فانه بل حاصله ان الامتنان دل بلازمه على ان الباري تعالى

لها تاثير

لها تاثير في اللغات اما بالوضع او اما بالاقدار والجواب عن الرابع انا
لا نسلم انها لو كانت اصطلاحيه لاحتاج في تعليمها الى اصطلاح اخر
بل يحصل التعليم بترديد اللفظ وهو تكراره مرة بعد مرة مع
القراين كالاشاره الى المسمى ونحوها وبهذا الطريق تعلم الاطفال
والجواب عن الخامس انا لا نسلم ارتفاع الامان عن الشرع لان التغيير لو وقع
لاشتهر ووصل الينا لكونه امرا مهما فعدم اشتهاره دليل على عدم
وقوعه قال وقال ابو هاشم الكل مصطلح والا فالتوقيف اما بالوحي
فتتقدم البعثه وهي متاخره لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان
قومه او بخلق علم ضروري في عاقل بمعرفته تعالى ضروره فلا يكون مكلفا او
في غيره وهو بعيد واجيب بانه الهم العاقل بان واضعا وضعها وان سلم لم يكن
مكلفا بالمعرفه فقط وقال الاستاذ ما وقع به التنبيه الى الاصطلاح توقيفي والباقي
مصطلح اقول هذا هو المذهب الثالث الذي ذهب اليه ابو هاشم وهو ان
اللغات كلها اصطلاحيه اذ لو وضعها الباري تعالى ووقفنا عليها اشتد ليه
التاف اي اعلمنا بها فالتوقيف اما ان يكون بالوحي وهو باطل لانه يلزم تقدم بعثه
الرسل على معرفه اللغات لكن البعثه متاخره لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول
الا بلسان قومه او يكون بخلق علم ضروري في عاقل بان الله وضعها لهذه المعاني
وهو باطل لانه يلزم منه ان يعرف الله تعالى بالضروره لان حصول العلم الضروري
بوضع الله تعالى يستلزم العلم الضروري بالله تعالى لان العلم بصفه الشي اذا كان
ضروريا يكون العلم بذاته اولى ان يكون ضروريا وحينيذ فيلزم الا يكون مكلفا بالمعرفه
لحصولها وادام لم يكن مكلفا بها لم يكن مكلفا مطلقا لانه لا قايل بالفرق او يكون بخلق
علم ضروري في انسان غير عاقل وهو بعيد جدا فانه يبعد ان يصير غير العاقل
عالما بهذه الكيفيات العجيبه والتركيبات النادره اللطيفه فاذا انتفت طرق
التوقيف انتفى التوقيف وثبت الاصطلاح وهذا التقرير هو الصواب على خلاف
ما قرره الامام واتباعه فانهم جعلوه دليلين فلزمهم بطلان دعوى الحصر كما يعرف
بالوقوف عليه فجعله المصنف دليلا واحدا مقسما فجمع بين الاختصار في اللفظ

والانحصار للاقسام **واجاب** المصنف بوجهين احدهما لا يجوز ان يقال ان
الله تعالى الهم العاقل اي خلق العلم فيه بان واضعا ما وضع هذه الالفاظ بازاء هذه
المعاني لان الله تعالى هو الذي وضع حتى يلزم المحذور وهو عدم التكليف
الثاني سلمنا هذا لكن يلزم ان لا يكون مكلفا بالمعرفة فقط لكونه قد عرف
وهذا لا استحالة فيه اما كونه مكلفا مطلقا فانه غير لازم لكن اني يعان دون
عبادة **واعلم** ان الاخنسي في الجواب ما اجاب به ابن الحاجب وهو ان الله
تعالى علمها ادم ولا يرد عليه شي مما قاله الخصم ثم علمها ادم لبنيه ثم بعثه الله تعالى اليهم
بلغتهم **واعترض** من هذا ايضا ان يقال الوحي قد يكون الى نبي وهو الذي اوحي
اليه لكن لا للتبليغ وقد يكون الى رسول وهو المبعوث لغيره ولهذا قالوا كل
كل رسول نبي ولا ينعكس والاية انما تنفي تعلمها بالوحي الى رسول فيجوز ان يكون
حصول التعليم بالوحي الى نبي **قوله** وقال الاستاذ هذا هو المذهب الرابع اختار
الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني الشافعي وهو ان القدر الذي وقع به التنبيه
الى الاصطلاح توقيفي لانه لو كان اصطلاحيا لاحتيج في تعليمه الى اصطلاح اخر
ويتسلسل كما قلناه واما الباقي فيكون اصطلاحيا هكذا قاله الامام لما تكلم على
على تفصيل المذاهب فتابعه المصنف لكنه نقل عنه عند الاستدلال عليه ان
الباقي محتمل ان يكون اصطلاحيا وان يكون توقيفيا وهو الذي نقله عنه ابن
برهان والامدي وصاحب التحصيل وابن الحاجب وغيرهم فعلى هذا يكون مذهبه
مركبا من الوقف والتوقيف وفي المسئلة قول خامس ان ابتدا اللغات اصطلاحي
والباقي محتمل كذا في المحصول والتحصيل لكن في المنتخب والحاصل الجزم ان
الباقي توقيفي **قال** وطريق معرفتها النقل المتواتر او الاحاد او استنباط
العقل من النقل كما اذا نقل ان الجمع المعرف يدخله الاستثنا وانه اخراج ما يتناوله
اللفظ فيحكم بعمومه واما العقل الصرف فلا يجدي **اقول** هذا هو القسم السادس
وهو الطريق الى معرفة اللغات ويعرف بثلثة امور **احدها** بالنقل المتواتر كالسماء
والارض والحر والبرد ونحوها مما لا يقبل التشكيك **الثاني** الاحاد كالقرو ونحو
من الالفاظ العربية قال في المحصول واكثر الفاظ القران من الاول وذكر القرافي

نحوه **والثالث** ولم يذكره الامدي ولا ابن الحاجب استنباط العقل من النقل
كما اذا نقل الينا ان الجمع المعرف يدخله الاستثنا ونقل الينا ان الاستثنا
اخراج ما يتناوله اللفظ فيحكم العقل بواسطة هاتين المقدمتين ان
الجمع المعرف للعموم **واما** العقل الصرف بكسر الصاد اي الخالص فلا
يجدي اي فلا ينفع في معرفة اللغات لان العقل انما يستقل بوجوب
الواجبات وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات واما وقوع احد
الجائزين فلا يهتدي اليه واللغات من هذا القبيل لانها متوقفة على
الوضع **قال الفصل الثاني** في تقسيم الالفاظ دلالة اللفظ على تمام مسماه
مطابقة وعلى جزئه تضمن وعلى لازمه الذهني التزام **اقول** لما فرغ من الكلام
على وضع اللفظ وما يتعلق به شرع في تقسيمه وذلك من وجوه وقدم
تقسيم الالفاظ باعتبار دلالتها لان التقسيمات كلها متفرعة على
الدلالة وانما قلنا ان تقسيم الدلالة تقسيم للالفاظ لان كلامه في الدلالة
اللفظية ويلزم من تقسيم الدلالة اللفظية الى الثلاث تقسيم اللفظ الدال
بالضرورة فاندفع سوال من قال كلام المصنف في تقسيم الالفاظ فكيف
انتقل الى تقسيم الدلالة ثم ان الدلالة معنى للشي بالقياس الى غيره ومعناها
كون الشي يلزم من فهمه فهم شي اخر وهي اما لفظية او غير لفظية وغير اللفظية
قد يكون وضعية كدلالة الذراع على القدر المعين وغروب الشمس على وجوب
الصلاة وقد تكون عقلية كدلالة وجود المسبب على وجود سببه والبحث في الكلام
في هذين القسمين بل في اللفظية فلذلك احترز المصنف عنهما بقوله دلالة
اللفظ ثم ان اللفظية تنقسم الى ثلثة اما عقلية كدلالة المقدمتين على النتيجة
ودلالة اللفظ على وجود اللافظ وحياته واما طبيعية كدلالة اللفظ الخارج
عند السعال على وجع الصدر واما وضعية وهي المقصود ههنا فكان ينبغي
ان يقول دلالة اللفظ الوضعية على ان الامام قال ان دلالة المطابقة وحدها
وضعية واما التضمن والالتزام فعقليتان وتعريف هذه الدلالة التي يريدها
المصنف هو كون اللفظ اذا اطلق فهم منه المعنى من كان عالما بالوضع واثبت

قلت فهم السامع من الكلام تمام المسمى او جزؤه او لازمه وقسمها المصنف الى
ثلثة اقسام احدها المطابقة وهي دلالة اللفظ على تمام مسماه كدلالة الانسان
على الحيوان الناطق وسمي بذلك لان اللفظ طابق معناه **الثاني** دلالة التضمن
وهي دلالة اللفظ على جزء المسمى كدلالة الانسان على الحيوان فقط وعلى الناطق
فقط وسمي بذلك لتضمنه اياه **الثالث** دلالة الالتزام وهي دلالة اللفظ على لازمه
كدلالة الاسد على الشجاعة وانما تتصور ذلك في اللازم الذهني وهو الذي
ينتقل الذهن اليه عند سماع اللفظ سواكان لازما في الخارج ايضا كالسرير
والارتفاع ام لا كالعمى والبصر وكدلالة زيد على عمرو واذا كانا مجتمعين
غالبا ولا يأتي ذلك في اللازم الخارجي فقط كالسرير مع الامكان فانه اذا
لم ينتقل الذهن اليه لم تحصل الدلالة البتة ومن هذا يعلم ان قوله وعلى لازمه
الذهني التزام غير مستقيم لان هذا يوهم وجود الدلالة مع اللازم الخارجي
وهو باطل قال في المحصول وهذا اللزوم شرط لا موجب نعني ان اللزوم لمجرده
ليس هو السبب في حصول دلالة الالتزام بل السبب هو اطلاق اللفظ واللزوم
شرط وهذا التقسيم يعرف منه حد كل واحد منها وفيه نظر من وجوه **منها**
ان اللفظ جنس بعيد لاطلاقه على المستعمل والمهمل وهو مجتنب في الحدود
وكان ينبغي ان يقول دلالة القول **ومنها** ان التمام لا يكون الا فيما له اجزا
وحينئذ فيرد عليه دلالة اللفظ الموضوع لمعنى لا جزء له كالجوهر الفرد والان
والنقطة وكلفظ الله سبحانه وتعالى انه ينبغي ان يقول من حيث هو تمامه وفي التضمن من
حيث هو جزؤه وفي الالتزام من حيث هو لازمه ليحترز به عن اللفظ المشترك
بين الشي وجزئه لوضع الممكن العام والخاص على ما ستعرفه في الاشتراك وكذلك
وضع مصر للاقليم الخاص والبلد المعروف وعن المشترك بين الشي ولازمه
كالشمس في الكوكب مع لازمه فان دلالة مصر مثلا على البلد المعروف انما تكون
بالمطابقة من حيث انها تمام المسمى لا من حيث انها جزؤه فان دلالتها
من هذه الحيثية دلالة تضمن وكذلك القول في دلالة التضمن والالتزام
على ان الامام اتى بهذا القيد في التضمن والالتزام فقط ويلزمه ذلك في الباقي

ومنها

[illegible]

وهكذا

وهكذا فعل صاحب التحصيل لكن حذفها صاحب الحاصل ثم المصنف من
الجميع اكتفا بقرينه التمام والجزئيه واللازميه واتباعا للمتقدمين فانه
لم يذكره احد قبل الامام كما قاله القرافي **ومنها** ان انحصار الدلالة الوضعية
في الثلاث يرد عليه سوال قوي اورده بعضهم موقوف على مقدمة
وهي الفرق بين الكلي والكليه والكل والجزئي والجزئيه والجزء فاما
الكلي فهو الذي يشترك في مفهومه كثيرون كالانسان والجزئي مقابله
كزيد وسياتي ذلك واما الكليه فهو الحكم على كل فرد بحيث لا يبقى شي
من الافراد كقولنا كل رجل يشبعه رغيفان غالبا ويقابله الجزئيه وهو
الحكم على بعض افراد حقيقة من غير تعيين كقولنا بعض الحيوان انسان
واما الكل فهو الحكم على المجموع من حيث هو مجموع كاسما العدد كقولنا كل
رجل يحمل الصخرة العظيمة فهذا صادق باعتبار الكل دون الكليه ويقابله
الجزء وهو ما تركب منه ومن غيره كل كالخمسة مع العشرة اذا علمت ذلك
فنقول صيغ العموم مسماها كليه ودلالتها على فرد منه كدلالة المشركين
على زيد المشرك مثلا خارجه عن الثلاث اما انتفا المطابقة والالتزام
فواضح واما التضمن فلانه دلالة اللفظ على جزء مسماه كما تقدم والجزء انما يقابله
الكل ومسمى صيغة العموم ليس كلا كما قررناه والا لتعذر الاستدلال بها على
ثبوت حكمها لفرد في النفي او النهي فانه لا يلزم من نفي المجموع نفي جزئه
ولا من النهي عن المجموع النهي عن جزء **فائدة** جميع ما تقدم في دلالة اللفظ كما
عبر عنه المصنف وقد تقدم انها فهم السامع والفرق بينها وبين الدلالة
باللفظ من وجوه احدها ان الباء في الدلالة باللفظ استعمال اللفظ اما في موضوعه وهو
الحقيقة او غير موضوعه لعلاقة وهو المجاز والباء فيها للاستعانة والسببية
لان الانسان يدلنا على ما في نفسه باطلاق لفظه فاطلاق اللفظ آلة للدلالة
كالقلم للكتابة والفرق بينهما من وجوه احدها المحل فان محل دلالة
اللفظ القلب ومحل الدلالة باللفظ اللسان وغيره من المخارج وثانيها
من جهة الموصوف فان دلالة اللفظ صفة للسامع والدلالة باللفظ صفة

ضعيف

والفرق صحيح

للمتكلم وثالثها من جهة السببية فان الدلالة باللفظ سبب ودلالة اللفظ مسبب
عنها ورابعها من جهة الوجود فانه كلما وجدت دلالة اللفظ وجدت الدلالة باللفظ
خلاف العكس وخامسها من جهة الانواع فدلالة اللفظ ثلاثة انواع المطابقة والتضمن
والالتزام وللدلالة باللفظ نوعان الحقيقية والمجاز **قال** فاللفظ ان دل
جزؤه على جزء المعنى فمركب والا فمفرد والمفرد اما ان لا يستقل بمعناه وهو الحرف
او استقل وهو فعل ان دل بهيئته على احد الازمنة الثلاثة والا فاسم كلي
ان اشترك معناه متواطئ ان استوى ومشكك ان تفاوت وجنس ان
دل على ذات غير معينة ومشتق ان دل على ذي صفة معينة كالفارس   كالفرس ح
وجزئي ان لم يشترك علم ان استقل ومضمر ان لم يستقل **اقول** اللفظ ينقسم
الى مركب ومفرد وذلك لانه ان دل جزؤه على جزء المعنى المستفاد منه فهو المركب
سواء كان تركيب اسناد كقولنا قام زيد وزيد قائم او مركب مزج كخمسة عشر
او مركب اضافة كغلام زيد واورد القاضي افضل الدين الخونجي على هذا حيوان ناطق   ح
علما على انسان فينبغي ان يزاد حين هو جزؤه كما ذكره الامام **وقوله** ان دل جزؤه اي   في المحصول
كل واحد من اجزائه واستغنى المصنف عن ذلك باضافة اسم الجنس لانها للعموم او
نقول اذا دل جزء واحد منه على جزء من معناه يلزم دلالة الجزء الاخر لان ضم
المهمل الى المستعمل غير مفيد قال الاصفهاني في شرح المحصول ولا فرق بين المركب
والمؤلف عند المحققين وقال بعضهم المركب ما قلناه واما المؤلف فهو ما دل جزؤه
لا على جزء المعنى كعبد الله **قوله** والا فمفرد اي وان لم يدل جزؤه على جزء معناه
فهو المفرد وذلك بان لا يكون له جزء اصلا كباء الجر او له جزء ولكن لا يدل على جزء معناه
كزيد الا ترى ان الدال منه وان كانت تدل على حرف الهجاء لكنه ليس جزءا من معناها
اي من مدلولها وهو الذات المعينة وكذلك عبد الله وتابط شرا ونحو
ف   اعلاما ولك ان تقول هذا التعريف يقتضي ان قام زيد مفرد لان جزؤه وهو القاف
من قام والزاي من زيد لا تدل على جزء معناه فينبغي تقييد الجزء بالقريب **قوله**
والمفرد الى اخره بدا بالكلام على المفرد لتقدمه على المركب بالطبع ثم ان المفرد ينقسم
من وجوه تقدم ما هو باعتبار انواعه وهو تقسيمه الى الاسم والفعل والحرف

وحاصله ان المفرد ان كان لا يستقل بمعناه فهو الحرف اي لا يفهم معناه الذي
وضع له الا باعتبار لفظ اخر دال على معنى الحرف الا ترى ان الدراهم من قولك
قبضت من الدراهم دال على معنى هو متعلق مدلول من لان التبعيض يتعلق به وان
استقل نظر ان دل بهيئته اي بحالته التصريفية على احد الازمنة الثلاثة اما الماضي
كقام او الحال كيقوم او المستقبل كقم فهو الفعل والا اي وان لم يدل بهيئته على احد
الازمنة فهو الاسم وذلك بان لا يدل على زمان اصلا كزيد او يدل عليه لكن
لا بهيئته بل بذاته كالصبوح والغبوق وامس والحال والمستقبل والان **قوله**
كلي اعلم ان الاسم قد يكون كليا وقد يكون جزئيا وتسميته بذلك مجاز فان الكلية
والجزئية من صفات المسمى فالكلي هو الذي لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة
سواء وقعت الشركة كالحيوان والانسان والكاتب او لم يقع مع امكانها كالشمس
او استحالتها كالاله وتعبيره بقوله ان اشترك معناه غير مستقيم
لان الكلي الذي لم تقع فيه شركة خارج منه فالاولى ان يقول ان صلح معناه
للشركة وقال العراقي الكلي هو ما يقبل الالف واللام وبعضهم يقول لنا ابن ادم
وشبهه ثم ان الكلي ان استوى معناه في افراده فهو المتواطئ كالانسان فان كل
مفرد من الافراد لا يزيد على الاخر في الحيوانية والناطقية وسمي متواطئا لانه
متوافق يقال تواطأ فلان وفلان اي اتفقا وان اختلف فهو المشكك
سواء كان اختلافه بالوجوب والامكان كالوجود فانه واجب في الباري ممكن
في غيره او بالاستغناء والافتقار كالوجود يطلق على الاجسام مع استغنائها
عن المحل وعلى الاعراض مع افتقارها اليه او بالزيادة والنقصان كالنور فانه
في الشمس اكثر من السراج والمفهوم من قول المصنف ان تفاوت اختصاصه
بهذا الاخير وليس كذلك وسمي مشككا لانه يشكك الناظر فيه هل هو متواطئ   ط
لكون الحقيقة واحدة او مشترك لما بينهما من الاختلاف **فائدة** قال ابن
التلمساني لا حقيقة للمشكك لان ما حصل به الاختلاف ان دخل في التسمية
كان اللفظ مشتركا وان لم يدخل بل وضع للقدر المشترك فهو متواطئ **واجاب**
العراقي بان كلا من المتواطئ والمشكك موضوع للقدر المشترك ولكن الاختلاف

ان كان بامور من جنس المسمى فهو المصطلح على تسميته بالمشكك وان كان بامور خارجة
عن مسماه كالذكورة والانوثة والعلم والجهل فهو المصطلح على تسميته بالمتواطي **قوله**
وجنس يريد ان الكلي ان دل على ذات غير معينة كالفرس والانسان والعلم
والسواد وغير ذلك مما دل على نفس الماهية فهو الجنس اي اسم الجنس كما قال في
المحصول ومختصراته وهذا التعريف ينتقض بعلم الجنس كاسامه للاسد وثعا له
للثعلب فانه يدل على ذات غير معينة تقول رايت ثعالة اي ثعلبا مع انه ليس
باسم جنس بل علم جنس حتى يعامل في اللفظ معاملة الاعلام كالابتدا به ووقوع ع
الحال منه في الفصيح ومنع صرفه ان انضمت الى علة اخرى فهو وارد على هذا
بخصوصه وعلى اصل التقسيم لكونه اهمله منه والفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس
ان الوضع فرع التصور فاذا استحضر الواضع صورة الاسد ليضع لها فتلك
الصورة الكائنة في ذهنه هي جزئية بالنسبة الى مطلق صورة الاسد فان هذه الصورة
واقعة لهذا الشخص في هذا الزمان ومثلها يقع في زمان اخر وفي ذهن شخص اخر
والجميع مشترك في مطلق صورة الاسد فهذه الصورة جزئية من مطلق صورة
الاسد فان وضع لها من حيث خصوصها فهو علم الجنس او من حيث عمومها فهو اسم الجنس
اذا تقرر هذا **فنقول** اسم الجنس هو الموضوع للحقيقة الذهنية من حيث هي هي وعلم
الجنس هو الموضوع للحقيقة من حيث هي متشخصة في الذهن وعلم الشخص هو الموضوع
للحقيقة بقيد التشخص الخارجي **قوله** ومشتق اي وان دل على ذي صفة معينة
اي صاحب صفة معينة فهو المشتق كالاسود والفارس قال ابن السكيت وهو
من كان على حافر سواء كان فرسا او حمارا وقال عمارة لا اقول لصاحب الحمار
فارس ولكن حمار حكاه الجوهري قال واما الراكب فهو من كان على بعير خاصة
ولقايل ان **يقول** اذا كان الفارس يطلق عليهما فلا يحسن تمثيل المصنف به للصفة
المعينة قال في المحصول والاسود ونحوه من المشتقات يدل على ذات ما متصفة
بالسواد واما خصوص تلك الذات من كونها جسما او غير جسم فلا لانه يصح ان
تقول الاسود جسم فلو كان مفهوم الاسود انه جسم ذو سواد لكان كقولك الجسم
ذو السواد جسم وهو فاسد ولو كان مفهومه انه غير جسم لكان نقضا نعم قد

بعا

يعاد لك بطريق الالتزام **فايدة** الكلي على ثلاثة اقسام طبيعي ومنطقي وعقلي فالانسان
مثلا فيه حصة من الحيوانية فاذا اطلقنا عليه انه كلي فهاهنا ثلاث اعتبارات
احدها ان يراد بها الحصة التي يشارك بها الانسان غيره فهذا هو الكلي
الطبيعي وهو موجود في الخارج فانه جزء الانسان الموجود وجزء الموجود
موجود والثاني ان يراد به انه غير مانع من الشركة فهذا هو الكلي المنطقي وهذا
لا وجود له لعدم تناهيه والثالث ان يراد به الامران معا الحصة التي
يشارك بها الانسان غيره مع كونه غير مانع من الشركة وهذا ايضا لا وجود
له لاشتماله على ما لا يتناهى وذهب افلاطون الى وجوده وقد ذكر الامام تقسيما
اخر للكلي كانقسامه الى الجنس والنوع واهمله المصنف هنا لذكره اياه في المصباح
قوله وجزئي ان لم يشترك اي لم يشترك في معناه كثيرون وهو قسيم لقوله
اولا كلي ان اشترك معناه **ثم** ان الجزئي ان استقل بالدلالة اي كان لا يفتقر
الى شي يفسره فهو العلم كزيد وان لم يستقل فهو المضمر كانا وانت لان المضمرات
لا بد لها من شي يفسرها وفي كلامه نظر من وجوه **احدها** ان عدم الاستقلال
موجود في اسما الاشارة والاسما الموصولة وغيرها مع انها ليست مضمرات
الثاني ان هذا التقسيم كله في الاسم وقد تقدم ان الاسم هو الذي يستقل
بمعناه فكيف تقسم ما يستقل الى ما لا يستقل **الثالث** ان عدم الاستقلال
قد جعله اولا حدا للحرف فان اراد بالاستقلال الاول غير ما اراد بالاستقلال
الثاني فليبين **فايدة** ذهب الاكثرون الى ان المضمر جزئي كما ذهب اليه المصنف
واحتجوا بان الكلي نكرة والمضمر من المعارف فلا يكون كليا وبانه لو كان كليا لما
دل على الشخص المعين لان الدال على الاعم غير دال على الاخص ونقل القرافي في
شرح المحصول وشرح التنقيح عن الاقلين انه كلي وقال انه الصحيح وقال الاصفهاني
في شرح المحصول انه الاشبه وهذا القول هو الصواب لان انا وانت وهو
صادق على ما لا يتناهى فكيف يكون جزئيا وايضا فان مدلولاتها لا تتعين الا بقرينة
بخلاف الاعلام وعلى هذا فانا موضوع لمفهوم المتكلم وانت لمفهوم المخاطب وهو
لمفهوم الغايب واما استدلالهم بالوجهين فعنهما جواب واحد وهو ان الفائدة

اللفظ المتشخص المعين له سببان احدهما وضع اللفظ له بخصوصه كالاعلام
والثاني ان يوضع لقدر مشترك ولكن ينحصر في شخص معين فيفهم الشخص
بخصوص المسمى فيه لا بوضع اللفظ له بخصوصه كفهم الكوكب المعين من لفظ الشمس
وان كان كليا وكذلك القول ايضا فيما عدا المعارف كاسم الاشارة والموصول
والمعرف بال ولهذا قال شيخنا ابو حيان الذي يختار انها كليات وضعا جزئيات
استعمالا قال تقسيم اخر اللفظ والمعنى اما ان يتحدا وهو المنفرد او
يتكثرا وهي المتباينة تفاصلت معانيها كالسواد والبياض او تواصلت كالسيف
والصارم والناطق والفصيح او يكثر اللفظ ويتحد المعنى وهي المترادفة او
بالعكس فان وضع لكل فمشترك والا فان نقل لعلاقة واشتهر في الثاني سمي
بالنسبة الى الاول منقولا عنه والى الثاني منقولا اليه والا فحقيقة ومجاز والثالث
الاول المتحد المعنى فنصوص واما الباقية فالمتساوي الدلالة مجمل والراجح ظاهر
والمرجوح مؤول والمشترك بين النص والظاهر المحكم وبين المجمل والمؤول المتشابه
اقول هذا تقسيم اخر اللفظ باعتبار وحدته وتعدده ووحدة المعنى
وتعدده فيكون تقسيما له باعتبار ما يعرض له ولهذا اخره عن التقسيم الاول
المعقود للتقسيم الذاتي كما تقدم بيانه وحاصله ان اللفظ والمعنى على اقسام اربعة
لانهما اما ان يتحدا او يتكثرا او يتكثر اللفظ مع اتحاد المعنى او عكسه الاول
ان يتحد اللفظ والمعنى كلفظ الله فانه واحد ومدلوله واحد ويسمى هذا بالمنفرد
لانفراد لفظه قال الامام وهذا هو المنقسم الى كلي وجزئي الثاني ان يتكثر
اللفظ ويكثر المعنى كالسواد والبياض لان كل واحد مباين لغيره اي مخالف
له في معناه ثم ان الالفاظ المتباينة قد تكون معانيها متفاصلة اي لا تجتمع
كما مثلناه وكالانسان والفرس وقد تكون متواصلة اي يمكن اجتماعها اما
بان يكون احدهما اسما للذات والاخر صفة لها كالسيف والصارم فان
السيف اسم للذات المعروفة سواء كانت كالة ام لا والصارم مدلوله شديد
القطع فهما متباينان وقد يجتمعان في سيف قاطع واما بان يكون احدهما صفة
والاخر صفة للصفة كالناطق والفصيح فان الناطق صفة للانسان مع ان الناطق
قد يكون فصيحا وقد لا يكون فالفصيح صفة للناطق واذا قلت زيد متكلم فصيح
فقد

فقد اجمعت الثلثة وكذلك اذا كان مدلول احدهما جزءا من مدلول الاخر
كالحيوان والانسان ولم يذكر المصنف الثالث ان يتكثر اللفظ ويتحد المعنى
فتسمى تلك الالفاظ مترادفة سواء كانا من لغة واحدة ام من لغتين كلغة العرب
ولغة الفرس مثلا والترادف ماخوذ من الرديف وهو ركوب اثنين دابة واحدة
الرابع ان يكون اللفظ واحدا والمعنى كثيرا فان وضع لكل اي لكل واحد من تلك
المعاني فهو المشترك كالقرء الموضوع للطهر والحيض وفي كثير من النسخ فان وضع
للكل بال المعرفة وهو منقوض باسماء الاعداد فان العشرة مثلا موضوعة لكل الافراد
ومع ذلك ليست مشتركة لانها ليست موضوعة لكل منها وكذلك لفظ البلقة
الموضوع للسواد والبياض الا ان يقال لا نسلم ان المعنى متعدد بل واحد وهو
المجموع او يقال اراد بالكل الكلي العددي كما تقدم بسطه في تقسيم الدلالة ليصح
على ان تعريف كل يمتنع من جهة اللغة وان لم يوضع لكل واحد بل وضع لمعنى
ثم نقل الى غيره نظرنا فان كان لا لعلاقة قال في المحصول فهو المرتجل واستشكله
القرافي بان المرتجل في الاصطلاح هو اللفظ المخترع اي لم يتقدم له وضع قال واما
تفسيره بما قاله الامام فغير معروف ولم يذكر المصنف هذا القسم ولعله
لهذا السبب وان نقل لعلاقة فان اشتهر في الثاني اي بحيث صار فيه
اغلب من الاول كما قال في المحصول وذلك كالصلاة فيسمى بالنسبة الى المعنى
الاول منقولا عنه وبالنسبة الى الثاني منقولا اليه اما شرعيا او عرفيا عاما
او خاصا بحسب الناقلين كما سياتي ايضاحه وتمثيله في حد المجاز واعلم
ان اشتراط المناسبة في المنقول مردود فان كثيرا من المنقولات لا مناسبة
بينها وبين المنقول عنها الاترى ان الجوهر هو الشيء النفيس ثم نقله المتكلمون
الى قسيم العرض وهو القائم بنفسه وان كان في غاية الخسة واجاب
الاصفهاني في شرح المحصول بان القائم بنفسه نفاسة وهو ضعيف وان
لم يشتهر في الثاني كالاسد فهو حقيقة بالنسبة الى الاول وهو الحيوان المفترس
مجاز بالنسبة الى الثاني وهو الرجل الشجاع وعلم من هذا ان المجاز غير موضوع
وسياتي ما يخالفه وهذا التقسيم مردود لان المجاز ايضا قد يكون اشهر من الحقيقة

وهي المسلد المعروفه بالحقيقه المرجوحه والمجاز الراجح وسياتي وايضا فاللفظ على حدته لا يكفي
في اطلاق لفظ الحقيقه على المعنى الاول بل لا بد من الاستعمال وكذا في المجاز ايضا **قوله** والثلث
الاول اي متحد اللفظ والمعنى ومتكثر اللفظ والمعنى ومتكثر اللفظ متحد المعنى فانها نصوص
لان كلا منها يدل على معنى لا يحتمل غيره وهذا هو معنى النص وسمي بذلك لان النص في اللغة
على ما حكاه الجوهري وغيره هو بلوغ الشي منتهاه وغايته وهذه الالفاظ كذلك لانها في الدرجه
الغايه والمرتبه النهايه من وجوه الدلاله واحترز بقوله المتحد المعنى عن القرء والعين والجون
فانها متباينه مع انها ليست بنصوص لان كل لفظ منها مشترك بين معان وكذلك الالفاظ
المترادفه وقد تكون مشتركه ايضا كلفظ العين والذهب **قوله** واما الباقيه اي الاقسام
الداخله في كون اللفظ واحدا والمعنى كثيرا وهي المشترك والمنقول عنه والمنقول اليه والحقيقه
والمجاز فانها تنقسم الى مجمل وظاهر ومأول وذلك لان اللفظ ان كانت دلالته على تلك المعاني
بالسويه كالقرء والعين وغيرهما من الالفاظ المشتركه فهو المجمل ماخوذ من الجمل بفتح الجيم
واسكان الميم وهو الاختلاط كما حكاه الفراء فسمي بذلك لاختلاط المراد بغيره وسيأتي
ان قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة وآتوا حقه يوم حصاده وغير ذلك من المجملات
فلا يكون محصورا في المشترك وان كانت دلالته على بعض المعاني ارجح من بعض سمي بالنسبه
الى الراجح ظاهرا وبالنسبه الى المرجوح مأولا لكونه يؤول الى الظهور عند اقتران
الدليل به فالمنقول لعلاقه ولم يشتهر كالاسد دلالته على الاول ظاهره وعلى الثاني مأول
فان اشتهر وهو المسمى بالمنقول كالصلوه فهو على العكس **قوله** والمشترك يعني ان النص والظاهر
مشتركان في الرجحان الا ان النص فيه رجحان بلا احتمال لغيره كاسما الاعداد والظاهر
فيه رجحان مع احتمال كدلاله اللفظ على المعنى الحقيقي فالقدر المشترك بينهما من الرجحان
يسمى بالمحكم فالمحكم جنس لنوعين النص والظاهر ثم ان المجمل والمأول مشتركان في ان كلا
منهما لا يفيد معناه افاده غير راجحه الا ان المأول مرجوح ايضا والمجمل ليس مرجوحا
بل مساويا فالقدر المشترك بينهما من عدم الرجحان يسمى بالمتشابه فهو جنس لنوعين
المجمل والمأول وهذا الاصطلاح ماخوذ من قوله تعالى فيه ايات محكمات هن ام
الكتاب واخر متشابهات **قال** تقسيم اخر مدلول اللفظ اما معنى او لفظ
مفرد او مركب مستعمل او مهمل نحو الفرس والكلمه واسما الحروف والخبر والهذيان

والمركب

والمركب صيغ للافهام فان افاد بالذات طلبا فالطلب للماهيه استفهام وللتحصيل
مع الاستعلا امر ومع التساوي التماس ومع التسفل سؤال والا فمحتمل
التصديق والتكذيب خبر وغيره تنبيه ويندرج فيه الترجي والتمني والقسم
والندا **اقول** مدلول اللفظ قد يكون معنى وقد يكون لفظا فان كان لفظا
فقد يكون مفردا وقد يكون مركبا وكل منهما قد يكون مستعملا وقد يكون
مهملا ومجموع ذلك خمسه اقسام وقد ذكرها المصنف بامثلتها من باب
اللف والنشر **الاول** ان يكون المدلول معنى اي شيا ليس بلفظ كالفرس
وزيد وهذا هو الذي تقدم انقسامه الى جزئي وكلي **الثاني** ان يكون
المدلول لفظا مفردا مستعملا كالكلمه فان مدلولها لفظ وضع لمعنى مفرد
وهو الاسم والفعل والحرف **الثالث** ان يكون المدلول لفظا مفردا مهملا
كاسما حروف الهجا الا ترى ان حروف ضرب وهي ضَهْ وَرَهْ وبَهْ لم توضع
لمعنى مع ان كلا منها قد وضع له اسم فللاول الضاد وللثاني الرا وللثالث البا
وهكذا ذكره سيبويه ونقله عن الخليل فافهمه واجتنب غيره من التفسيرات
والها اللاحقه لضَهْ ورَهْ وبَهْ هي ها السكت **الرابع** ان يكون المدلول لفظا
مركبا مستعملا كالخبر فان لفظه مركب موضوع كقام زيد **الخامس** ان يكون
المدلول لفظا مركبا مهملا قال الامام والاشبه انه غير موجود لان الغرض من
التركيب هو الافاده وجزم به في المنتخب وتبعه على ذلك صاحب الحاصل والتحصيل
وهو ضعيف فان ما قالوه دليل على ان المهمل غير موضوع لا على انه لم يوضع
له اسم لا جرم ان المصنف خالفهم وزاد على ذلك فمثل له بالهذيان فانه لفظ
مدلوله لفظ مركب مهمل وهو مصدر هذى بالذال المعجمه قال الجوهري
تقول هذى في منطقه يهذي ويهذو هذوا وهذيانا **قوله** والمركب صيغ
لما فرغ من تقسيم المفرد شرع في تقسيم المركب ولا شك ان المتكلم انما صاغ المركب
من المفردات والفه منها لافهام الغير ما في ضميره فتارة يفيد طلبا وتارة يفيد غير
ذلك فان افاد طلبا بذاته نظرنا فان كان الطلب للماهيه اي لذكرها كما قال في المحصول
فهو الاستفهام كقولك ما حقيقه الانسان وهل قام زيد وهذا التقدير الذي

مدلوله صح

ذكره لا دليل عليه في كلام المصنف مع انه لا بد منه والا يرد الامر لكونه طلبا للماهية
ايضا والمصنف تبع في ذلك صاحب الحاصل وانما سمي بالاستفهام لانه طلب للفهم كاستعطى
اذا طلب ان يعطى له اذ السين دالة على الطلب لكن الطلب في الحقيقة انما هو بالاداة
كهل ومتى فاطلاق الاستفهام والطلب على اللفظ المركب من باب اطلاق اسم الجزء على الكل
وان كان الطلب لتحصيل الماهية فان كان مع الاستعلا على المطلوب منه اي طلب منه
بغلظة ورفع صوت لا بتخضع وتذلل فهو الامر وان كان مع التساوي فهو الالتماس
كطلب الشخص من نظيره وان كان مع التسفل اي التذلل فهو السؤال كقول العبد اللهم
اغفر لي **قوله** بالذات يعني بالوضع ومنهم من يعبر عنه بقوله افادة اولية والكل بمعنى واحد
واحترز به المصنف عن ما يفيد الطلب باللازم كقولك انا طالب منك ان تذكر حقيقة
الانسان وان تسقيني الماء وان لا تفعل كذا فانه لا يسمى الاول استفهاما ولا الثاني
امرا ولا الثالث نهيا بل اخبارات وكذلك التمني والترجي والقسم والنداء تفيد ايضا صح
الطلب باللازم وهذا الذي قرره فيه نظر من وجوه **منها** انه مناقض للمذكور
في الاوامر والنواهي حيث قال ويفسدهما اي ويفسد اشتراط العلو والاستعلا
ومنها انه خلط مذهبا بمذهب فان التساوي ليس قسيما للاستعلا والتسفل
بل للعلو وهو ان يكون الطالب على مرتبة كما سياتي في باب الاوامر لكنه قلد الامام
في ذلك **ومنها** انه اهمل الطلب للترك تبعا لصاحب الحاصل وهو وارد على
التقسيم وقد ذكره الامام وغيره وقالوا انه ينقسم الى الاقسام الثلثة المذكورة
في طلب التحصيل لكنه مع الاستعلا يسمى نهيا **قوله** والا اي وان لم يفد بالذات
طلبا وذلك بان لا يدل على طلب اصلا كقام زيد او يدل عليه لكن لا بالذات
كقولك انا طالب منك كذا ومنه التمني وغيره مما تقدم فينظر فيه فان كان محتملا
للتصديق والتكذيب فهو الخبر كقولنا قام زيد وانما عدل المصنف عن الصدق
والكذب الى التصديق والتكذيب لان الصدق مطابقة الواقع والكذب
عدم مطابقته ونحن نجد من الاخبار ما لا يحتمل الكذب كخبر الصادق ومولانا
محمد رسول الله وما لا يحتمل الصدق كقول القائل مسيلمة صادق مع ان
كل ذلك يحتمل التصديق والتكذيب لان التصديق هو كونه بحيث من جهة اللغة

ان يقال

ان يقال لقائله صدقت وكذلك التكذيب وقد وقع ذلك فالمؤمن صدق خبر الله
تعالى والكافر كذب به وهذا الحد الذي ذكره المصنف للخبر وذكره الامام في المحصول
هنا وجزم به ثم انه اعاده في باب الاخبار وقال انه حد ردي لان التصديق والتكذيب
عبارة عن الاخبار عن كون الخبر صدقا او كذبا فيعرف به دور ثم قال والحق ان
الخبر تصوره ضروري لا يحتاج الى حد ولا الى رسم **قوله** وغيره تنبيه اي غير
محتمل التصديق والتكذيب هو التنبيه اي ينبه به على مقصودك وقال في
المحصول سمي به لتنبيهه عما في ضميرك قال وانواعه نعلم بالاستقراء لا بالحصر ويندرج
فيه الاربعة التي ذكرها المصنف والفرق بين التمني والترجي ان الترجي لا يكون الا
في الممكنات كقولك لعل زيدا يقدم والتمني يكون فيهما كقولك ليت الشباب
يعود **واعلم** ان قولنا انا طالب كذا لم يصرح المصنف بكونه داخلا في قسم
الخبر او التنبيه وفيه نظر **قال** الفصل الثالث في الاشتقاق
وهو رد لفظ الى لفظ اخر لموافقته له في حروفه الاصلية ومناسبته في المعنى ولا
بد من تغيير بزيادة او نقصان حرف او حركة او كليهما او بزيادة احدهما او نقصانه
او نقصان الاخر او بزيادته او نقصانه بزيادة الاخر ونقصانه او بزيادتهما
ونقصانهما نحو كاذب ونصر وضارب وخف وضرب على مذهب الكوفيين
وغلا ومسلمات وحذر وعاد ونبت واضرب وخاف وعد وكال
وارم **اقول** ذكر المصنف في هذا الفصل حد الاشتقاق ثم اقسامه ثم
احكامه فالاشتقاق في اللغة هو الاقتطاع واما في الاصطلاح فقيل فيه حدود
اشهرها حد الميداني ونقله الامام عنه فقال هو ان تجد بين اللفظين تناسبا
في المعنى والتركيب فترد احدهما الى الاخر وارتضاه الامام واتباعه واعترض
عليه بان الاشتقاق ليس هو نفس الوجدان حتى يقول هو ان تجد اي وجدانك
بل الاشتقاق هو الرد عند الوجدان كما فطن له المصنف فلذلك اصلحه كما تراه
وهو من محاسن كلامه لكنه يقتضي ان الاشتقاق فعل الشخص حتى يعدم
بعدمه وفيه نظر وايضا فان المعدول والمصغر ونحوهما قد يردان على الحد
وللاشتقاق اربعة اركان تاتي في كلام المصنف الاول المشتق والثاني المشتق

لعله الرابع

منه والثالث الموافقة في الحروف الاصلية والمناسبة في المعنى والرابع التغيير **قوله**
رد لفظ دخل فيه الاسم والفعل وهذا هو الركن الاول وهو المشتق **وقوله** الى لفظ اخر
اراد به المشتق منه وهو الركن الثاني ويوخذ منه ايضا الركن الثالث وهو التغيير لانه
لو انتفى التغيير بينهما لم يصدق عليه انه لفظ اخر بل هو هو ودخل ايضا فيه الاسم
والفعل كما قلنا في الاول وانما اتى بذلك اعني باللفظ فيهما لصدقه على كل فرد بحيث
لا يخرج منه شي وعلى كل مذهب ايضا فانه لو قال رد فعل الى اسم لكان يرد عليه اشتقاق
الاسم من الاسم كضارب ومضروب وضراب وغيرها فانها مشتقات من الضرب
الذي هو المصدر ويرد عليه انه يختص بمذهب البصريين فان الكوفيين يخالفونهم
ويقولون بان المصادر والصفات مشتقة من الافعال ولو عكس فقال رد اسم
الى فعل لما كان منطبقا على راي البصريين ولو قال رد الاسم الى الاسم لما كان
يصح على راي الكوفيين ويرد عليه الفعل على راي البصريين ولو قال رد فعل الى فعل
لكان باطلا بالاجماع **قوله** لموافقته له في حروفه الاصلية هو الركن الرابع واحترز به عن
الالفاظ الموافقة في المعنى وهي المترادفة كالبر والقمح وانما قيد الحروف بكونها اصلية
للاحتراز عن الزوايد فان الاختلاف فيها لا يضر كضرب وضارب ولم يشترط في الحروف
الاصلية ان يكون موجودة لانه ربما حذف بعضها المانع كخف من الخوف **وقوله**
ومناسبته في المعنى هو من تتمة الركن الرابع واحترز به عن مثل اللحم والملح والحلم فان
كلا منها يوافق الاخر في حروفه الاصلية ومع ذلك فلا اشتقاق بينها لانتفاء المناسبة
في المعنى لتباين مدلولاتها **قوله** ولا بد من تغيير اي بين اللفظين لانه فسر بقوله بزيادة
او نقصان والتغيير بذلك انما هو من جهة اللفظ نعم يحصل التغيير المعنوي بطريق
التبع **ولكن** ان تقول هرب هربا لا تغيير فيه وكذلك طلب وجلب وغيرها الا
ان يقال ان حركة الاعراب ساقطة الاعتبار في الاشتقاق لعدم استقرارها ولانها
طارية على الصيغ بخلاف حركة البنا او يقال ان التغيير حاصل لكن في التقدير فيقدر
حذف الفتحة التي في اخر المصدر والاتيان بفتحة اخرى في اخر الفعل فالفتحة
غير الفتحة ويدل على التغاير ان احداهما العامل والاخرى لغير عامل وقد ذكر سيبويه
نظير ذلك في جنب فانه قدر زوال ضمة النون التي فيه في حال اطلاقه على المفرد كقولك

صح

رجل

٦٣

رجل جنب والاتيان بغيرها حال اطلاقه على الجمع لقوله تعالى وان كنتم جنبا وحصر
الامام التغيير في تسعة اقسام فقط ولم يمثل لها فقال التغيير اما بحرف او حركة او
بهما معا وكل واحد من الثلاثة فاما ان يكون بالزيادة او بالنقصان او بهما صارت تسعة
ثم قال وهذه هي الاقسام الممكنة منها وعلى اللغوي طلب ما وجد من امثلتها واما المصنف
فانه زاد عليه ستة اقسام فجعلها خمسة عشر ومثل لها لكن بامثلة في كثير منها
نظر كما سياتي وهذه الاقسام منها اربعة فيها تغيير واحد ثم ستة فيها
تغييران ثم اربعة تلي هذه الستة فيها ثلث تغييرات والقسم الخامس عشر فيه
اربع تغييرات وسنقف عليه واضحا **قوله** بزيادة او نقصان حرف او حركة
او كليهما دخل فيه ستة اقسام اربعة لتغييرها فرادى واثنان ثنائيان
فان **قوله** بزيادة ليس هو منونا بل مضافا الى حرف وحركة وكليهما وكذلك نقصان
مضاف الى الثلثة ايضا فتكون ستة اقسام الاول زيادة الحرف الثاني زيادة
الحركة الثالث زيادتهما معا وكذلك النقصان **وقوله** او بزيادة احدهما ونقصان
او نقصان الاخر تقديره او بزيادة احدهما ونقصانه او بزيادة احدهما ونقصان
الاخر فيدخل فيه اربعة اقسام ثنائية ايضا فان زيادة احدهما ونقصانه يدخل
فيه زيادة الحرف ونقصانه وزيادة الحركة ونقصانها ويدخل فيه زيادة احدهما
ونقصان الاخر قسمان ايضا زيادة الحرف الثاني زيادة الحركة ونقصان الحركة
وزيادة الحركة ونقصان الحرف **وقوله** او بزيادته او نقصانه بزيادة الاخر ونقصانه
تقديره او بزيادة احدهما مع زيادة الاخر ونقصانه او نقصان احدهما مع زيادة
الاخر ونقصانه فيدخل فيه اربعة اقسام ثلاثية التغيير فان زيادة احدهما مع زيادة
الاخر ونقصانه يدخل فيه صورتان احداهما زيادة الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها
والثانية زيادة الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه ويدخل في نقصان احدهما مع
زيادة الاخر ونقصانه صورتان ايضا احداهما نقصان الحرف مع زيادة الحركة
ونقصانها والثانية نقصان الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه **قوله** او
زيادتهما ونقصانهما اي زيادة الحرف والحركة معا ونقصان الحرف والحركة معا
وهو قسم واحد رباعي التغيير وبه كملت الخمسة عشر **قوله** نحو كاذب شرع

بزيادة

في مثل الاقسام السابقة وليعدم علم بان المراد الحرف مثلا ونقصه انما هو جنس
الحرف سوا كان واحدا او اكثر وكذلك الحركة وان حركة الاعراب في الاعتداد بها نظر
كما قدمنا وكذلك همزة الوصل لسقوطها في الدرج اذا علمت ذلك فلنذكر هذه
المثل كما ذكرها فان كان المثال صحيحا فلا كلام والا نبهت عليه ثم ذكرت له مثالا صحيحا
الاول زيادة الحرف فقط نحو كاذب من الكذب زيدت الالف بعد الكاف
الثاني زيادة الحركة نحو نَصَرَ الماضي من النصر زيدت فتحة الصاد الثالث
زيادة الحرف والحركة جميعا نحو ضارب من الضرب زيدت الالف بعد الضاد
وزيدت ايضا حركة الراء الرابع نقصان الحرف نحو خف فعل امر للمذكر
من الخوف نقصت الواو واما سكون الفا بعد ان كانت متحركة فلم يعتبره المصنف
لانه نقصان لحركة الاعراب اذ لو اعتبره لكان نقصانا للحرف والحركة لكنه سياتي
ما خالفه في القسم العاشر فالاولى تمثيله بصَاهِلٍ اسم فاعل من الصهيل نقصت اليا
فقط الخامس نقصان الحركة ومثل له المصنف بضرب ساكن الراء مصدر ضرب
ضَرَبَ الماضي نقصت حركة الراء لكن هذا انما ياتي على مذهب الكوفيين في اشتقاقهم
الاسم من الفعل كما نبه عليه المصنف فالاولى تمثيله بقولك سفْرٌ بسكون الفا
من السفر نقصت فتحة الفا قال الجوهري تقول سَفَرتُ اسفُر سُفُورًا
اي خرجت الى السفر فانا سافر وجمعه سَفْرٌ كصاحب وصحب وسُفَّارٌ كركاب
السادس نقصان الحرف والحركة جميعا نحو غَلَا ماضيًا من الغليان نقصت
الالف والنون ونقصت فتحة اليا وفي الاعتداد بسكون الياء نظر والاولى
تمثيله بصب اسم فاعل من الصبابة السابع زيادة الحرف ونقصانه ومثل
له المصنف بمسلمات زيدت الالف والتاء ونقصت تاء مسلمة وفي كون هذا
مما نحن فيه نظر فان الجمع لا يصدق عليه انه مشتق من مفرده فالاولى تمثيله
بقولك من الحذر حذرت فتحة الدال وزيدت كسرتها التاسع زيادة
الحرف ونقصان الحركة مثل عادٍّ بالتشديد اسم فاعل من العدد زيدت
الالف بعد العين ونقصت حركة الدال الاولى للادغام العاشر
زيادة الحركة ونقصان الحرف ومثل له المصنف بقوله نبت وهو ماض من الثلاث

نقص

فاعل من الصهيل الثامن زيادة الحركة ونقصانها نحو حذِر بكسر الدال اسم فاعل صح

نقصت الف وزيدت حركة وهي فتحة البا وهذا اذا جعل البنا الطاري
من سكون او حركة كزيادة على ما كان في المصدر وقد تقدم ما خالفه في القسم
الرابع فالاولى تمثيله رَجِع من الرجعى الحادي عشر زيادة الحرف مع بقولك
زيادة الحركة ونقصانهما من ~~النقصان~~ نحو اضرب من الضرب زيدت
الالف للوصل وحركة الراء ونقصت حركة الضاد وفي الاعتداد بهمزة الوصل
نظر لسقوطه في الدرج والاولى تمثيله بموعد من الوعد زيدت فيه الميم
وكسر العين ونقصت منه فتحة الواو الثاني عشر زيادة الحركة مع
زيادة الحرف ونقصانه ومثل له المصنف بخاف وهو ماض من الخوف زيدت
الالف وحركة الفا وحذفت الواو وهذا بنا على ان لزوم الفتحة كزيادة حركة
وفيه نظر كما قدمناه وايضا فليس في الحروف هنا لا زيادة ولا نقصان بل
الواو نفسها انقلبت الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها والاولى تمثيله بمكمل اسم
فاعل ومفعول من الكمال زيد فيه حرف وحركة وهما الميم الاولى وضمتها
ونقصت الالف الثالث عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها
ومثل له المصنف بقوله عِدْ فعل امر من الوعد نقصت الواو وحركة الدال
وزيدت كسرة العين وفيه ايضا النظر المتقدم في حسبان حركة الاعراب
والاولى تمثيله بفرِطٍ من الفرط الرابع عشر نقصان الحركة مع زيادة
الحرف ونقصانه نحو كالّ بتشديد اللام اسم فاعل من الكلال نقصت حركة اللام
الاولى للادغام ونقصت الالف التي من الكلال وزيدت الف قبل اللامين الخامس
عشر زيادة الحرف والحركة معا ونقصانهما معا نحو ارم من الرمي زيدت الهمزة للوصل
وحركة الميم ونقصت اليا وحركة الرا والاولى احتساب همزة الوصل لما تقدم والتمثيل
بكامل من الكمال ولم يتعرض الامدي ولا ابن الحاجب لتقسيم هذه المسألة ولا لتمثيلها

قال واحكامه في مسائل الاولى يشترط المشتق صدق اصله خلافا لابي علي
وابنه فانهما قالا بعالمية الله دون علمه وعللاها فيما به لنا ان الاصل جزؤه فلا
يوجد دونه اقول لما ذكر تعريف الاشتقاق واقسام المشتق ذكر احكامه
في ثلاث مسائل الاولى شرط صدق المشتق صدق اصله خلافا اي سواكان

بلغ

اسم فاعل صح

اسما او فعلا صدق اصله وهو المشتق منه فلا يصدق ضارب مثلا على ذات الا اذا
صدق الضرب على تلك الذات وسواء كان الصدق في الماضي او في الحال او في الاستقبال
كقوله تعالى انك ميت لكنه هل يكون حقيقة او مجازا فيه تفصيل ياتي في المسئلة الاتية
ان شاء الله تعالى ولقصد شمول الاقسام الثلثة عبر المصنف بقوله صدق اصله
اذ لو قال وجود اصله لكان يرد عليه اطلاقه باعتبار المستقبل فانه جائز قطعا مع
ان الاصل لم يوجد وهذه المسئلة وان كانت واضحة لكن ذكرها الاصوليون للرد
بها على المعتزلة فانهم ذهبوا الى مسئلة خالفت هذه القاعدة كما ستعرفه فقوله
ذهب ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم وغيرهما من المعتزلة على نفي العلم عن الباري
سبحانه وكذلك الصفات التي اثبتها الاشعري كلها وهي ثمانية مجموعة في قول بعضهم
"حياة وعلم قدرة وارادة كلام وابصار وسمع مع البقا" واعتمدوا في
ذلك على شبهة ساذكرها في اخر المسئلة ومع ذلك قالوا بعالمية الله تعالى واكثروا
حكم قول المشتق اي بكونه عالما والعالم مشتق من العلم فاطلقوا العالم وغيره من
المشتقات على الله تعالى وانكروا حصول المشتق منه مع ان العلة في العالمية هو حصول
العلم وكذلك كل مشتق فان العلة في صحة اطلاقه وجود المشتق منه وقد عللوا العالمية
التي فينا اي في المخلوقات بالعلم لكنهم قالوا ان ذاته تعالى اقتضت عالميته وليست معللة
بالعلم لان عالميته واجبة والواجب لا يعلل بالغير بخلاف عالميتنا قوله لنا اي دليلنا على
امتناع اطلاق المشتق بدون المشتق منه ان الاصل وهو المشتق منه جزء من المشتق
فان العالم مثلا مدلوله ذات قام بها العلم فلا يصدق المشتق بدونه لان صدق المركب بدون
جزئه محال وهذا الدليل انما يستقيم على راي البصريين من كون المصدر هو المشتق منه
اما شبهتهم في انكار الصفات فقالوا لو اتصف الباري سبحانه بها فان كانت حادثة
لزم ان يكون الباري تعالى محلا للحوادث وان كانت قديمة لزم تعدد القدماء والله قال
تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة فمن اثبت الذات مع الصفات الثمانية فقد
اثبت تسعة اشياء فكان كفره اعظم من كفر النصارى بثلاث مرات واما العالمية
ونحوها فانها من النسب التي لا ثبوت لها في الخارج واجاب الامام في الاربعين
وغيرها بانها قديمة ولا امتناع في اثبات قدماء هي صفات لذات واحدة والنصارى

انما

انما كفروا باثبات قدماء هي ذوات ثم قال في الاربعين ايضا وهذه الصفات ممكنة
لذاتها واجبة الوجود لوجوب الذات وملخص ما قاله الامام ان الصفات واجبة
للذات لا بالذات اي واجبة لاجل الذات المقدسة لا ان ذات الصفات اقتضت
وجوب وجود نفسها قال المسئلة الثانية شرط كونه حقيقة دوام اصله خلافا
لابن سينا وابي هاشم لانه يصدق نقيضه عند زواله فلا يصدق الحاجة قيل
مطلقتان ولا تتناقضان قلنا موقتتان بالحال لان اهل العرف يرفع احدهما
بالاخر اقول لما تقدم في المسئلة السابقة ان شرط المشتق صدق المشتق منه
شرع الان في بيان الصدق الحقيقي من المجازي وحاصله ان المشتق ان اطلق
باعتبار المستقبل كقوله تعالى انك ميت فهو مجاز اتفاقا كما صرح به المصنف
في اثناء الاستدلال وان كان باعتبار الحال اي كان المعنى موجودا حال الاطلاق
فهو حقيقة بالاتفاق وان كان باعتبار الماضي ففيه مذاهب احدها انه مجاز
مطلقا سواء امكن مقارنته كالضرب وغيره او لم يمكن كالكلام فطريق من اراد الاطلاق
الحقيقي في الكلام وشبهه ان ياتي به مقارنا لاخر جزء كما سياتي والثاني انه حقيقة
مطلقا وهو مذهب ابن سينا وابي هاشم وكذا ابو علي كما قال في الحاصل والثالث التفصيل
بين الممكن وغيره وتوقف الامدي في هذه المذاهب فلم يصحح شيئا منها وكذلك ابن الحاجب
وصحح المصنف الاول وقال في المحصول انه الاقرب فان قيل قد تقدم في المسئلة السابقة
ان ابا علي وابنه لا يشترطان صدق الاصل فلا معنى هنا للنقل عنهما لانهما اذا لم يشترطا
الصدق فالاستمرار بطريق الاولى وايضا فلانه يوهم اشتراط وجود الاصل
عندهما وجوابه انهما انما خالفا هناك الا في صفات الله تعالى خاصة واما ما عداها
كالضارب والمتكلم وهو الذي نتكلم فيه الان فانهما لم يخالفا فيه كما تقدم التنبيه عليه
ومن فوائد الخلاف صحة الاحتجاج على جواز الرجوع للبايع اذا مات المشتري قبل
وفاء الثمن من قوله عليه الصلوة والسلام ايما رجل مات او افلس فصاحب المتاع احق
بمتاعه فان قلنا انه صاحب حقيقة باعتبار ما مضى رجع فيه لان دلالته حقيقة وان
قلنا انه مجاز فلا لتعين الحمل على المستعمل وههنا امور لا بد من معرفتها احدها
ان الفعل من جملة المشتقات مع ان اطلاق الماضي منه باعتبار ما مضى حقيقة بلا نزاع

ق

وقد دخل في كلام المصنف حيث قال يشترط كونه حقيقة اي كون المشتق واما المضارع فيبني
علي الخلاف المشهور من كونه مشتركا ام لا فان جعلناه مشتركا او حقيقة في الاستقبال فيستثني
ايضا الثاني ان التعبير بالدوام انما يصح فيما يصح عليه البقا وحينيذ فيخرج المشتقات
من الاعراض السيالة كالمتكلم ونحوه فالصواب ان نقول يشترط المشتق وجود
اصله حال الاطلاق الثالث ان الامام في المحصول والمنتخب قد رد علي الخصوم في
اخر المسلة بانه لا يصح ان يقال لليقظان انه نايم اعتبارا بالنوم السابق وتابعه عليه
صاحب الحاصل والتحصيل وغيرهما وهو يقتضي ان ذلك محل اتفاق وصرح به الامدي في اخر
الاحكام في اخر المسلة فقال لا يجوز تسميه القايم قاعدا والقاعد قايما للقعود والقيام
السابق باجماع المسلمين واهل اللسان واذا تقرر هذا فينبغي استثناوه من
كلام المصنف وضابطه كما قاله التبريزي في مختصر المحصول المسمي بالتنقيح ان يطرا
علي المحل وصف وجودي يناقض المعني الاول او يضاده كالسواد ونحوه بخلاف القتل
والزنا الرابع ان ما قاله المصنف وغيره محله اذا كان المشتق محكوما به كقولك
زيد مشرك او زان او سارق فاما اذا كان متعلق الحكم كقولك السارق تقطع يده
فانه حقيقة مطلقا قال القرافي اذ لو كان مجازا لكان قوله تعالى اقتلوا المشركين والزانية
والزاني والسارق والسارقة وشبهها مجازات باعتبار من اتصف بهذه الصفات
في زماننا لانه مستقبل باعتبار زمن الخطاب عند انزال الايه وعلي هذا التقدير يسقط
الاستدلال بهذه النصوص اذ الاصل عدم التجوز ولا قايل بهذا اقول لانه اي الدليل
علي انه ليس حقيقة انه يصدق نفي المشتق عند زوال المشتق منه فيقال مثلا زيد ليس بضارب
واذا صدق ذلك فلا يصدق الحاية وهو زيد ضارب والا لزم اجتماع النقيضين
فان المطلق عليه كان مجازا لما سياتي ان من علامة المجاز صحة النفي اما الدليل علي انه يصدق نفيه
عند زواله فلانه بعد انقضا الضرب يصدق عليه انه ليس بضارب في الحال واذا
صدق هذا صدق ليس بضارب لانه جزوه ومتي صدق الكل صدق الجزء واعترض الخصم
فقال قولنا ضارب وقولنا ليس بضارب قضيتان مطلقتان اي لم يتحد وقت الحكم فيهما
فلا يتناقضان لجواز ان يكون وقت السلب غير وقت الاثبات كما تقرر في علم المنطق
والجواب انهما مؤقتتان بحال التكلم واغني عن هذا التقييد فهم اهل العرف

اذ لو لم يكن كذلك لما جاز استعمال كل واحد منهما في تكذيب الاخر ورفعه لكن اهل
العرف يستعملون ذلك فيكونان متناقضين كما قلنا هذا حاصل كلام المصنف وفيه
نظر من وجوه احدها ان هذا الدليل ينقلب علي المستدل بانه اذا صدق قولنا
زيد ضارب في الماضي فيصدق قولنا انه ضارب لان صدق المركب يستلزم صدق
اجزايه واذا صدق انه ضارب فلا يصدق ليس بضارب والا اجتمع النقيضان
وكذلك ايضا يفعل بالنسبة الي المستقبل فيقول زيد ضارب غدا الي اخره الثاني اذا
كانت القضيتان موقتتين بالحال علي ما قاله وفرضنا ايضا القضيه السالبه صادقة فيكون
الموجبه المقيدة بالحال هي الكاذبه فلا يصدق قولنا ضارب في الحال ولكن لا يلزم من كذبه
كذب المطلق الذي هو قولنا ضارب وهو محل النزاع الثالث لا يخلو اما ان يكون
المشتق المتنازع في صحة اطلاقه بعد زوال المشتق هو المقيد بالحال كقولنا ضارب
في الحال ام النزاع في مجرد الاطلاق العاري عن التقييد فان كان النزاع في الثاني فبطلان
الدليل المذكور واضح لكون القضيه مطلقة واعتراض الخصم باق علي حاله واما استعمالها
في التكاذب فنحن نعلم ضرورة ان ذلك عند توافق المخاطبين علي ارادة زمان معين وان
كان النزاع في المقيد بالحال وهو الذي يوافق جواب المصنف فالاستدلال بنفيه
باطل لانه مصادرة علي المطلوب اذ هو محل النزاع ويتعين ان يكون المقصود ذلك
فيصرح به في الدليل فيقول لما صح ليس بضارب في الحال لم يصح ضارب في الحال
ولا يتكلف اقامته علي الوجه الذي قرره حتي يورد عليه ان القضايا مطلقة فلا
تناقض فيتكلف الي الجواب عنها بجواب غير محقق اخص من مطلق الضارب فقولنا
ليس بضارب في الحال نفي الاخص ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم فلا يلزم من صدقه صدق
ليس بضارب كقولنا الحمار ليس بحيوان ناطق فانه صادق مع انه لا يصدق قولنا
انه ليس بحيوان فان قيل انما يكون ليس بضارب في الحال اخص من ليس بضارب
ان لو كان في الحال متعلقا بضارب ولا نسلم ذلك بل يجوز ان يكون متعلقا بليس ومعناه
ليس في الحال بضارب فيكون السلب مقيدا بقوله في الحال فيكون اخص من قولنا ليس
بضارب لان السلب الاخص اخص من السلب المطلق والاخص يستلزم الاعم
والجواب انا لا نسلم انه بعد انقضا الضرب يصدق عليه انه ليس في الحال

الرابع اورده الامدي كما في الاحكام واجاب عنه جماعة منهم ان الضارب والحال مع

ضارب لانه عين المتنازع فيه والى هذا اشار في التحصيل بقوله لا
نسلم ان هذا سلب اخص اي بالتنوين بل سلب اخص اي بالاضافة
قال وعورض بوجهين الاول ان الضارب من له الضرب وهو اعم من الماضي
ورد بانه اعم من المستقبل ايضا وهو مجاز اتفاقا الثاني ان النحاة منعوا
عمل النعت الماضي ونوقض بانهم اعملوا المستقبل ايضا الثالث انه لو شرط
لم يكن المتكلم ونحوه حقيقة واجيب بانه لما تعذر اجتماع اجزائه اكتفي باخر جزء
الرابع ان المومن يطلق حالة الخلو عن مفهومه واجيب بانه مجاز والا اطلق الكافر
على اكابر الصحابة حقيقة اقول اعترض الخصم فقال هذا الدليل الذي ذكرتم وان
دل على ان المشتق لا يصدق حقيقة عند زوال المشتق منه لكنه معارض بادلة
اربع تدل على انه يصدق حقيقة ولو قال المصنف باوجه لكان اوجه من الوجوه
لانها جمع كثرة الاول ان الضارب مثلا عبارة عن ذات ثبت لها الضرب
وثبوت الضرب اعم من ان يكون في الحال او في الماضي بدليل صحة تقسيمه
اليهما وهو في الحال حقيقة بالاتفاق فكذلك في الماضي ورد هذا الدليل بان
من ثبت له الضرب كما انه اعم من الماضي والحال هو اعم من الاستقبال فيلزم ان يكون
حقيقة في المستقبل وهو مجاز بالاتفاق وفي الجواب نظر لان من ثبت له الضرب
او حصل له لا ينقسم الى المستقبل الثاني ان النحاة اي جمهورهم قالوا ان النعت
بمعنى المشتق كاسم الفاعل واسم المفعول اذا كان بمعنى الماضي اي وليس معه ال لا ينصب معموله
بل تجر اليه بالاضافة كقولك مررت برجل ضارب زيد امس وهذا يدل على جواز
استعماله بمعنى الماضي والاصل في الاستعمال الحقيقة والجواب ان هذا الدليل منتقض
باجماعهم على اعماله اذا كان بمعنى الاستقبال فان ما قلتم في الماضي ياتي بعينه في المستقبل
مع انه مجاز اتفاقا واجاب في التحصيل عن جوابنا بانه يوجب تكثير المجاز وهو
خلاف الاصل الثالث لو شرط بقاء المشتق منه الى حالة الاطلاق لم يكن المشتق
من الالفاظ كالمتكلم والمخبر والمحدث حقيقة البتة لان الكلام ونحوه اسم لمجموع
الحروف ويستحيل اجتماع تلك الحروف في وقت واحد لانها اعراض سيالة لا يوجد
منها حرف الا بعد انقضاء الاخر والجواب انه لما تعذر اجتماع اجزاء الكلام

ويشهد

ويشهد اكتفينا في الاطلاق الحقيقي بمقارنته لاخر جزء لصدق وجود المشتق منه
مع مقارنته لشيء منه فاذا قال قام زيد مثلا فانه يصدق عليه متكلم حقيقة عند
مقارنته الدال فقط لا قبلها ولا بعدها الرابع ان لفظ المومن يطلق على الشخص
حالة خلوه عن مفهوم الايمان والاصل في الاطلاق الحقيقة بيانه ان الواحد منا
اذا نام يصدق عليه انه مومن ولا يصدق عليه الايمان في تلك الحالة لانه اما عبارة
عن التصديق كما هو مذهب الاشعري او عن العمل كما هو مذهب المعتزلة وكل منهما
ليس بحاصل في حال نومه واجيب بان هذا الاطلاق مجاز لانه لو كان اطلاق
المومن على الشخص باعتبار الايمان السابق حقيقة لكان اطلاق الكافر على اكابر
الصحابة حقيقة باعتبار الكفر السابق وهو باطل اتفاقا فبطل الاول
واجاب صاحب التحصيل وغيره عن جوابنا بان الحقيقة قد تهجر لمعارض
شرعي ولا يلزم من امتناع اطلاق اسم الذم لكونه مخالفا لتعظيمهم امتناع
عكسه وهو المومن وفي الجواب نظر لان القاعدة ان امتناع الشيء متى دار
اسناده بين عدم المقتضي ووجود المانع كان اسناده الى عدم المقتضي
اولى لانا لو اسندناه الى وجود المانع لكان المقتضي قد وجد وتخلف اثره
والاصل عدمه وعلى هذه القاعدة لا يصح جوابهم لان المصنف يدعي ان امتناع
اطلاق اسم الكافر لعدم المقتضي وهو وجود المشتق منه حالة الاطلاق والمجيب
يدعي ان امتناعه لوجود المانع فكان الاول اولى وهذه القاعدة تنفع
في كثير من المباحث قال الثالثة اسم الفاعل لا يشتق لشيء والفعل قائم بغيره
للاستقراء قالت المعتزلة الله تبارك وتعالى متكلم بكلام يخلقه في جسم كما
انه الخالق والخلق هو المخلوق قلنا الخلق هو التاثير قالوا ان قدم قدم العالم لم
والا افتقر الى خلق اخر وتسلسل قلنا هو نسبة فلم يحتج الى تاثير اخر
اقول لا يجوز اطلاق اسم الفاعل على شيء والفعل اي المصدر المشتق منه
قائم بغيره لذلك الشيء بل يجب بمقتضى اللغة اطلاق ذلك المشتق على الذي قام
به لانا استقرينا اللغة فوجدنا الامر كذلك وخالفت المعتزلة في المسلمين
فقالوا الله تبارك وتعالى يصدق عليه انه متكلم والكلام المشتق منه لا يقوم به

لان الكلام النفساني باطل ولا كلام الا الحروف والاصوات وهي مخلوقة فلو قامت بذاته تعالى
لكانت ذاته محلا للحوادث بل خلق الله تعالى ذلك الكلام في اللوح المحفوظ او في غيره من الاجسام
كخلقه اياه في الشجرة حين كلم موسى وذلك الجسم لا يسمى متكلما وان قام به الكلام وذكر الاصوليون
هذه القاعدة ليردوا بها على المعتزلة في هذه المسالة ثم استدلت المعتزلة على مذهبهم بان
الخالق يطلق على الله تعالى وهو مشتق من الخلق والخلق هو المخلوق لقوله تعالى هذا خلق الله
والمخلوق ليس قائما بذاته والجواب انه انما اطلق المتكلم على الله تعالى باعتبار الكلام
النفساني القائم بذاته كما تقدم في الحكم على المعدوم واستدلالكم بالخالق باطل لان
الخلق ليس هو المخلوق بل هو تاثير الله تعالى في المخلوق والتاثير قائم بذات الله تعالى
واما الاطلاق الواقع في الاية فهو مجاز من باب تسمية المتعلق باسم المتعلق كما سياتي
في قول المصنف والتعلق كالخلق للمخلوق **قوله** قالوا ان قدم اي قالت المعتزلة لا
جائز ان يكون الخلق هو التاثير لانه ان كان قديما لزم قدم العالم وان كان حادثا لزم
التسلسل وكلاهما محال بيان الاول من ثلاثة اوجه احدها ان المؤثر سبحانه وتعالى
قديم والتاثير ايضا مفروض قديما واذا وجد المؤثر والتاثير استحال تخلف الاثر
وهو العالم فيلزم من وجودهما في الازل وجود العالم الثاني ان العالم
هو ما سوى الله تعالى والتاثير غير الله تعالى فلو كان قديما لكان العالم قديما الثالث
ان التاثير نسبة والنسبة متوقفة على المنتسبين وهما الخالق والمخلوق فلو كانت قديمة
مع انها متوقفة على المخلوق لكان المخلوق قديما من طريق الاولى واما بيان الثاني وهو التسلسل
فلان التاثير اذا كان حادثا فهو محتاج الى خلق اخر اي تاثير اخر لان كل حادث لا بد له
من تاثير مؤثر فيعود الكلام الى ذلك التاثير ويتسلسل وهذه الشبهة لا جواب
عنها في المحصول ولا في الحاصل وقد اجاب المصنف بان التاثير نسبة فلم يحتج لتاثير اخر
ويعرف من جهتين احدهما ان النسب والاضافات كالبنوة والاخوة امور
عدمية لا وجود لها في الخارج وانما هي امور اعتبارية اي يعتبرها العقل فلا تحتاج الى
مؤثر الثاني ان النسبة متوقفة على المنتسبين فقط فاذا حصلا حصلت ولا
تحتاج الى مؤثر اخر وهذا الجواب فيه التزام لحدوث التاثير والجواب الاول مانع
للحدوث والقدم معا لانهما من صفات الموجود وقد فرضناه معدوما واجاب

في المحصل بجوابين احدهما ان الممتنع انما هو تقدم النسبة على محلها واما ثبوتها
مع محلها عند عدم المنسوب اليه فلا استحالة فيه الا ترى ان تقدم الباري
على العالم نسبة بينه وبين العالم وسيحصل القول بتوقف وجودها على
وجود المنتسبين الثاني ان المحال من التسلسل انما هو التسلسل في المؤثرات
والعلل واما التسلسل في الاثار فلا نسلم انه ممتنع وهذا التسلسل انما هو
في الاثار قال الاصفهاني في شرح المحصول وفيه نظر لانه يلزم منه تجويز
حوادث لا اول لها وهو باطل على راينا وهذه المسالة لا ذكر لها في المنتخب
قال الفصل الرابع في الترادف وهو توالي الالفاظ المفردة الدالة على
معنى واحد باعتبار واحد كالانسان والبشر والتاكيد يقوي الاول
والتابع لا يفيد **اقول** الترادف ماخوذ من الرديف وهو ركوب اثنين
على دابة واحدة وفي الاصطلاح ما قاله المصنف **فقوله** توالي الالفاظ جنس دخل
فيه الترادف وغيره وتوالي الالفاظ هو تتابعها لان اللفظ الثاني يتبع الاول
في مدلوله وانما عبر بذلك ولم يعبر بالالفاظ المتوالية لانه شرع في حد المعنى
وهو الترادف لا في حد اللفظ وهو المترادف كما فعل الامام وعبر بالالفاظ
ليشمل ترادف الاسماء كالبر والقمح والافعال كجلس وقعد والحروف والباء في قوله
تعالى مصحبين وبالميل لكن الترادف قد يكون توالي لفظين فقط وايضا فاللفظ
جنس بعيد لاطلاقه على المهمل والمستعمل وهو مجتنب في الحدود فالصواب ان يقول
توالي كلمتين فصاعدا **قوله** المفردة احترز به عن شيئين احدهما ان يكون
البعض مركبا والبعض مفردا كالاسم مع الحد نحو الانسان والحيوان الناطق
فانهما وان دلا على ذات واحدة فليسا مترادفين على الاصح لان الحد يدل
على الاجزاء بالمطابقة والمحدود يدل عليها بالتضمن والدال بالمطابقة
غير الدال بالتضمن الثاني ان يكون الكل مركبا كالحد والرسم نحو قولنا الحيوان
الناطق والحيوان الضاحك فليسا مترادفين ايضا وان دلا على مسمى واحد
وهو الانسان لان دلالة احدهما بواسطة الذاتيات والاخر بواسطة
الخاصة لكن التقييد بالافراد غير محتاج اليه لان ما ذكره خارج بقوله باعتبار

واحد وايضا فالتقييد به على تقدير الاحتياج اليه في اخراج الحد ونشهد بمثا
قلناه لخرج به بعض المترادفات كقولنا خمسة ونصف العشرة وكذلك خمسة
مع عشرة الا خمسة كما سياتي في الاستثنا **وقوله** الداله على مسمى واحد اي
الدال كل منها على مسمى واحترز به عن المتباينة كالانسان والفرس **وقوله**
باعتبار واحد قال في المحصول احترز به عن الالفاظ المفردة الداله على مسمى
واحد لكن باعتبارين كالسيف والصارم فان كلا منهما يدل على الذات المعروفة
لكن دلالة السيف باعتبار الشكل سوا كان كالا ام قاطعا والصارم باعتبار شدة
القطع وكذلك الصفة وصفة الصفة كالناطق والفصيح وهذا القيد لا يحتاج اليه فان
هذه الاشيا لم تدل على مسمى واحد بل على معنيين مجتمعين في ذات واحدة
وكيف لا وقد تقدم من كلامه في تقسيم الالفاظ ان هذه الالفاظ متباينة والمتباين
هو الذي تباين لفظه ومعناه ويمكن ان يقال احترز به عن الالفاظ المفردة الداله
على معنى واحد لكن احدهما يدل بطريق الحقيقة والاخر بطريق المجاز كالاسد
والشجاع وهذا الحد منطبق على تكرار اللفظ الواحد كقولنا قام زيد زيد وليس ذلك
من الترادف بل من التاكيد اللفظي كما سياتي فلا بد ان يقول توالي الالفاظ المفردة المتغايرة
قوله كالانسان والبشر مثال للمترادف من جهة اللغة فان الانسان يطلق على الواحد رجلا
كان او امراة كما قال الجوهري وكذلك البشر يطلق ايضا على الواحد قال تعالى ما هذا بشرا
وقد يكون المترادف بحسب الشرع كالفرض والواجب او بحسب العرف كالاسد
والسبع او بحسب لغتين كالله وخداي بالفارسية **قوله** والتاكيد تقوية الاول الى كان
التاكيد والتابع فيهما شبه بالمترادف حتى ذهب بعضهم الى ان التابع منه اي
من المترادف شرع في الفرق على ما قاله في المحصول وحاصل ما قاله في الفرق بين المترادف
والمؤكد ان المترادفين يفيدان فايدة واحدة من غير تفاوت اصلا واما المؤكد فانه لا
يفيد عين فايدة المؤكد بل تقويته والاولى للمصنف ان يقول والتاكيد تقوية الاول
او يقول والمؤكد تقوي الاول قال ولنا الفرق بين المترادف والتابع كقولنا شيطان
ليطان وحسن بسن وخراب يباب وجيعان نيعان وشبه ذلك فهو
ان التابع وحده لا يفيد شيئا البتة فان تقدم المتبوع عليه افاد تقويته خلاف

المترادف فانه يفيد وحده كالانسان ومقتضى كلام المصنف ان التابع لا فايدة له
اصلا وبه صرح الامدي في الاحكام ولم يتعرض ابن الحاجب لفايدته وقد عرفت مما
قلناه ان التاكيد والتابع كل منهما يفيد التقوية ولكن يفترقان من جهة ان التابع يشترط
فيه ان يكون على زنة الاصل كشيطان ليطان بخلاف التاكيد **قال** واحكامه
في مسايل الاولى في سببه المترادف اما من واضعين والتبس او واحد لتكثير
الوسايل والتوسع في مجال البديع الثانية انه خلاف الاصل لانه تعريف المعرف
ومحوج الى حفظ الكل الثالثة اللفظ يقوم بدل مرادفه من لغته اذ التركيب
يتعلق بالمعنى دون اللفظ الرابعة التوكيد تقوية مدلول ما ذكر بلفظ ثان
فاما ان يؤكد بنفسه مثل قوله عليه السلام والله لاغزون قريشا ثلاثا او بغير
للمفرد كالنفس والعين وكلا وكلتا وكل واجمعين واخواته او للجملة كان وجوازه
ضروري ووقوعه في اللغات معلوم **اقول** حصر المصنف احكام الترادف
في اربع مسايل الاولى في سبب وقوعه وهو امران احدهما ان يكون من واضعين قال
الامام ويشبه ان يكون هو السبب الاكثري وذلك بان تضع قبيلة لفظ القمح مثلا
للحب المعروف وقبيلة اخرى لفظ البر له ايضا ثم يشتهر الوضعان ويخفى الواضعان
او يعلمان ولكن يلتبس وضع احدهما بوضع الاخر وهذا الشرط يقتضي اتحاد العلم بالوضعين
الوضعين باعتبار انهما لا يكون اللفظ مرادفا بل مشتركا لانه الى قوم وقد يطرق
ثم ان هذا انما ياتي اذا قلنا اللغات اصطلاحية والمصنف لم يختر بل اختار الوقف
الثاني ان يكون من واضع واحد اما لتكثير الوسايل الى الاخبار عما في النفس فانه
ربما نسي احد اللفظين او عسر عليه النطق به كالالثغ الذي يعسر عليه النطق بالرا
فيعبر بالقمح او يعدل عن القافية او الوزن به فيبقى الاخر وسيلة للمقصود واما للتوسع
في مجال البديع والبديع هو اسم لمحاسن الكلام كالسجع والمجانسة والقلب والواضع
له باراهيم المعاني هو ابن المعتز كما قال ابن ابي الاصبع في تحرير التحبير قال السكاكي
فالسجع يكون في النثر كالقافية في الشعر كقولك ما ابعد ما فات وما اقرب ما
هو ات فلو عبرت بمضى ولحوق لما حصل هذا المعنى والمجانسة كقولك اشتريت
البر وانفقته في البر فلو عبرت بالقمح لفات المطلوب والقلب كقوله تعالى وربك

فكبر فلو عبر بالله ونحوه لفات هذا المعنى **المسألة الثانية** الترادف على
خلاف الاصل اي خلاف الراجح حتى اذا تردد لفظ بين كونه مترادفا وكونه
غير مترادف فحمله على عدم الترادف اولى وانما كان خلاف الاصل لانه يعرف لتأسيس صح
تعريفه ولانه يحوج الى ارتكاب مشقة وهي حفظ لاحتمال ان يكون الذي يقتصر
على حفظه خلاف الذي يقتصر عليه غيره فعند التخاطب لا يعلم كل منهما مراد
الآخر وهذان الدليلان انما يفيدان الوضع من واحد وهو السبب الاقل
كما تقدم فلا يحصل المدعى لا جرم ان الامام في المحصول والمنتخب لم يجزم بكونه
على خلاف الاصل بل نقله عن بعضهم فقال في المنتخب وقيل وقال في المحصول
ومن الناس وكذلك في الحاصل والتحصيل ايضا وايضا فتعريف المعرف
يستدلون به على استحالة الشيء وقد صرح به صاحب الحاصل وجعله
ابن الحاجب دليلا للقائل باستحالته واشار اليه الآمدي ايضا ولم يتعرض
هو ولا ابن الحاجب لهذه المسألة **المسألة الثالثة** هل يجب صحة اقامة كل
واحد من المرادفين مقام الآخر فيه ثلاثة مذاهب اصحها عند ابن الحاجب
الوجوب لان المقصود من التركيب انما هو المعنى دون اللفظ فاذا صح المعنى مع
احد اللفظين وجب بالضرورة ان يصح مع اللفظ الآخر لان معناهما واحد
والثاني لا يجب مطلقا واختاره في الحاصل والتحصيل وقال في المحصول انه الحق
لان صحة الضم قد يكون من عوارض الالفاظ ايضا لانه يصح قولك خرجت
من الدار ولو ابدلت لفظة من وحدها بمرادفها بالفارسية لم يجز قال
واذا عقلنا ذلك في لغتين لم لا يجوز مثله في لغة والثالث وصححه المصنف
التفصيل فيجب ان كانا من لغة واحدة لما قلناه اولا وخلاف اللغتين
والفرق ان اختلاط اللغتين يستلزم ضم مهمل الى مستعمل فان لفظ احدى
اللغتين بالنسبة الى الاخرى مهملة **وقوله** اذ التركيب يتعلق بالمعنى اشار
الى ان الخلاف انما هو في حال التركيب واما في حال الافراد كما في تعديد الاشياء
من غير عامل ملفوظ ولا مقدر فيجوز اتفاقا ولم يذكر الامام هذه المسألة في
المنتخب ولا الآمدي في كتبه ايضا ومن فوائدها نقل الحديث بالمعنى وسيأتي بلغ

ايضاحها

ايضاحها **المسألة الرابعة** في التوكيد قال في المحصول والمنتخب هو اللفظ الموضوع
لتقوية ما يفهم من لفظ آخر ويرد عليه امور احدها ان التأكيد ليس هو اللفظ
بل التقوية باللفظ وانما اللفظ هو المؤكد الثاني ان التأكيد قد يكون بغير لفظ
موضوع له بل بالتكرار كقولنا قام زيد قام زيد وكذلك بالحروف الزوائد كما
من قوله تعالى فما بعضهم منا فهم اي فبعضهم والباء من قوله تعالى وكفى بالله
شهيدا اي كفى الله قال ابن جني كل حرف زيد في كلام العرب فانه للتوكيد
الثالث ان التعبير بالآخر فيه اشعار بالمغايرة فيخرج من الحد التأكيد بالتكرار
كما مثلناه وقد تفطن صاحب الحاصل لما اوردناه فعدل الى قوله تقوية مدلول
اللفظ المذكور اولا بلفظ مذكور ثانيا والباء التي في اللفظ متعلقة بالتقوية وقد تبعه
المصنف على هذا الحد ويرد عليه امران احدهما القسم وان واللام فانها تؤكد
الجملة وليس ذلك بلفظ ثان بل بلفظ اول والحق ان يقول بلفظ آخر وهذا ايراد
على الامام وفي بعض الشروح ان الثاني هنا بمعنى واحد كهو في قوله تعالى ثاني اثنين
وعلى هذا فلا ايراد وهو غلط لانه يشترط ذاك ان يضاف الى مثله الثاني ان التابع
يدخل في هذا الحد فانه يفيد التأكيد كما تقدم فينبغي ان يقول بلفظ ثان
مستقل بالافادة او نحو ذلك اذا علمت هذا فاعلم ان اللفظ تارة يؤكد بنفسه
اي بان يتكرر مثل قوله عليه الصلاة والسلام والله لاغزون قريشا بتكراره ثلاثا وهذا
الحديث رواه ابو داود عن عكرمة مرسلا وتارة يؤكد بغيره وهو على قسمين احدهما
ان يكون مؤكدا للمفرد والثاني ان يكون مؤكدا للجملة فالمؤكد للمفرد اما ان يكون مؤكدا
للواحد كقولك جاء زيد نفسه او عينه واما للمثنى كقولك جاء الزيدان كلاهما
والمرأتان كلتاهما واما للجمع كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ومنه اخوات
اجمعين كاكتعين ابصعين ابتعين والثاني ان يكون مؤكدا للجملة كان نحو قوله
تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي واذا علمت هذا علمت ان المصنف اطلق
المفرد على المثنى والمجموع وهو صحيح لان المفرد يطلق ويراد به ما ليس جملة ومن الناس
من منع الترادف والتوكيد قال في المحصول فان كان نزاعه في الجواز العقلي فهو
باطل بالضرورة لان العقل لا يحيل الاهتمام ولا تعدد الوسائل وان كان في الوقوع

فكذلك ايضا لان من استقرا لغة العرب علم انه واقع لكن اذا دار الامر بين التاكيد
والتاسيس فالتاسيس اولى كما تقدم في الترادف قوله المصنف وجوازه ضروري
يحتمل عوده الى كل من الترادف والتاكيد او اليهما معا وبعد تقدير كلامه وجواز ما ذكر في
هذا الفصل واعلم ان هذه المسئلة ليست من الترادف مع انه جعلها من احكامه
حيث قال واحكامه في مسايل يعني احكام الترادف فلو قال والفصل الرابع في
الترادف والتاكيد كما قال الامام وانما عدل لاستقامة قال الفصل الخامس
في الاشتراك وفيه مسايل الاولى في وجه اثباته اوجبه قوم لوجهين الاول ان المعاني
غير متناهية والالفاظ متناهية فاذا وزع لزم الاشتراك ورد بعد تسليم
المقدمتين بان المقصود بالوضع متناه الثاني ان الوجود يطلق على الواجب والممكن
ووجود الشي عينه ورد بان الوجود زايد مشترك وان سلم فوقوعه لا يقتضي
وجوبه واحاله اخرون لانه لا يفهم الغرض فيكون مفسدة ونوقض باسما الاجناس
والمختار امكانه لجواز ان يقع من واضعين او واحد لغرض الابهام حيث جعل التصريح
سببا للمفسدة ووقوعه للتردد في المراد من القرء ونحوه ووقع في القران العظيم
مثل قوله والليل اذا عسعس اقول المشترك هو اللفظ الموضوع
لكل واحد من معنيين فاكثر وزاد الامام فيه قيودا لا حاجة اليها وقد ذكر
المصنف هذا الحد في تقسيم الالفاظ حيث قال فان وضع لكل فمشترك فلذلك
لم يذكره هنا فان قيل لم ذكر حد الترادف مع تقدمه في التقسيم قلنا ليفرق
بينه وبين التاكيد والتابع كما مر وقد اختلف في الاشتراك على اربع مذاهب
حكاها المصنف احدها انه واجب اي يجب لحكم المصلحة العامة ان يكون
في اللغات الفاظ مشتركة والثاني انه مستحيل والثالث انه ممكن غير واقع والرابع
انه واقع واختاره المصنف واستدل القائلون بالوجوب بوجهين الاول ان
المعاني غير متناهية لان الاعداد احد انواع المعاني وهي غير متناهية اذ ما من
عدد الا وفوقه عدد اخر والالفاظ متناهية لانها مركبة من الحروف المتناهية
وهي الثمانية وعشرون حرفا والمركب من المتناهي متناه فاذا وزعت المعاني الغير
المتناهية على الالفاظ المتناهية لزم ان تشترك المعاني الكثيرة في اللفظ الواحد

والا

والا يلزم خلو بعض المعاني عن لفظ يدل عليه وهو محال واجاب المصنف بوجهين
احدهما منع المقدمتين ولم يذكر سند المنع تبعا للامام وتقريره انا لا نسلم
ان المعاني غير متناهية لان حصول ما لا نهاية له في الوجود محال واما الاعداد
فالداخل منها في الوجود متناه وايضا فاصولها متناهية وهي الاحاد والعشرات
والمئون والالوف والوضع للمفردات لا للمركبات ولا نسلم ايضا ان الالفاظ
متناهية قولهم لان المركب من المتناهي متناه ممنوع لامكان تركيب كل حرف مع
اخر الى ما لا نهاية له وايضا فاسما الاعداد غير متناهية على ما قالوه مع انها
مركبة من الحروف المتناهية والاصول المتناهية وقد صرح في المحصول هنا
بان هاتين المقدمتين باطلتان وناقض كلامه فجزم بكون المعاني غير متناهية في
النظر الرابع من باب اللغات والجواب الثاني وهو بعد تسليم المقدمتين ان المقصود
بالوضع متناه وتقريره من وجهين احدهما وهو المذكور في المحصول ومختصراته ان المعاني
التي يقصدها الواضع بالتسمية متناهية لان الوضع للمعاني فرع عن تصورها وتصور
ما لا يتناهى محال فان قيل لا استحالة فيه اذ قلنا الواضع هو الله تعالى وهو الراجح قلنا
الوضع لقابلية مخاطبة الناس بها وهو موقوف على تصورهم ايضا الثاني وهو المذكور في
المنتخب ان المعاني على قسمين منها ما تشتد الحاجة الى الوضع له ومنها ما ليس كذلك كانواع
الروايح فانه لم يوضع لكل رايحة منها اسم يخصه فاذا تقرر خلو بعض المعاني عن الاسما
وان الوضع انما يكون لما تشتد اليه الحاجة فلا نسلم ان هذا المحتاج اليه غير متناه
واجاب ابن الحاجب بجواب اخر وهو ان الاشتراك انما يكون بين معان متضادة او
مختلفة واما المتماثلة فلا اشتراك فيها فاقامة الدليل على ان المعاني من حيث هي غير
متناهية لا يلزم منه اثباته في المختلفة والمتضادة وهو المقصود وايضا فلو كانت الالفاظ
مستوعبة للمعاني لكان بعض الالفاظ موضوعا لمعان لا نهاية لها وهو باطل الدليل
الثاني ان الوجود يطلق على الواجب سبحانه وتعالى وعلى الممكن كالمخلوقات ووجود كل
شي ليس زايدا على ماهيته بل هو عين ماهيته على مذهب الاشعري فالوجود الذي يطلق
على الذات المقدسة هو عين الذات والذي يطلق على المخلوق هو عين المخلوق والذاتان
مختلفتان بالماهية فيكون الوجود ايضا مختلفا بالماهية وقد اطلق عليه لفظ واحد

اطلاقا حقيقيا بدليل عدم صحة النفي فيكون مشتركا واجاب المصنف بوجهين احدهما انا لا
نسلم ان الوجود هو عين الماهية بل هو زايد عليها كما ذهب اليه المعتزلة وذلك الزايد معنى واحد
مشترك فيه الواجب والممكن فيكون متواطيا لا مشتركا وذهب الفلاسفة الى ان وجود الواجب
عين ذاته ووجود الممكن زايد عليه والثاني سلمنا انه مشترك لكن وقوع الاشتراك لا يدل على
وجوبه وهو المدعى واعلم ان الامام واتباعه قد قرروا هذا الدليل على وفق الدعوى
وهو الوجوب فقالوا ان الالفاظ العامة كالوجود والشيء واجبة الوقوع في اللغات لاشتداد
الحاجة اليها ثم ذكروا الدليل الى اخره فغيره المصنف ثم اورد عليه وجوابه على تقرير
الامام انه لا يلزم من وجوب الوضع ان يكون لفظا واحدا قوله واحاله اخرون هذا هو
المذهب الثاني وهو استحالة الاشتراك واحتج الذاهبون اليه بان المشترك لا يفهم منه غرض
المتكلم الذي هو المقصود بالوضع فيكون وضعه سببا للمفسدة والواضع حكيم فيستحيل ان يضعه
والجواب ان ما قالوه منتقض باسما الاجناس كالحيوان والانسان الا ترى انه لو قال اشتر
لي عبدا لم يفهم منه مراده وكذلك الاسود وغيره من المشتقات فانه لا يدل على خصوص
تلك الذات كما تقدم في تقسيم الالفاظ وفي الجواب نظر فان اسم الجنس موضوع للقدر المشترك
وهو معلوم من اللفظ بخلاف المشترك فان المقصود منه فرد معين وهو غير معلوم فالاولى ان
يجيب بانه لا يستبعد وقوع الاشتراك من قبيلتين وبان ما قالوه من المحذور ينتفي عند الحمل
على المجموع قوله والمختار امكانه هذا هو المذهب الثالث وهو امكان الاشتراك وذلك لا
يمكن ان يكون من واضعين لم يعلم كل منهما بوضع الاخر وهذا هو السبب الاكثري كما قال في
المحصول وعلى هذا فلا يقدح فيه ما قالوه من المفاسد لان اجتنابها متوقف على العلم
بوقوع الاشتراك والغرض انه لا علم او ان يكون من واضع واحد لغرض الابهام على السامع حيث
يكون التصريح سببا للمفسدة كما روي عن ابي بكر رضي الله عنه انه قال لكافر ساله عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت ذهابهما الى الغار من هذا فقال رجل يهديني
السبيل قوله ووقوعه هو عطف على خبر المختار وهو الامكان اي والمختار امكانه
ووقوعه وهذا هو المذهب الرابع وبانضمام هذا الى ما قبله استفدنا الثالث وهو
انه ممكن غير واقع وبه صرح في المحصول فقال وبعضهم سلم امكانه وخالف في وقوعه
قال وما يظن انه مشترك فهو اما متواطئ او حقيقة ومجاز ثم استدل المصنف على الوقوع

بانا

بانا نتردد في المراد من القرء والعين والجون ونحوها فانا اذا سمعنا القرء مثلا ترددنا بين
الطهر والحيض على السوا ولو كان حقيقة في احدهما فقط او في القدر المشترك لما كان كذلك
وقد وقع في القران العظيم كقوله تعالى ثلثة قروء والليل اذا عسعس اي اقبل وادبر
وانما اورد المصنف هذين المثالين لان احدهما من الاسما والاخر من الافعال وايضا
فاحدهما مجموع والاخر خلافه فبين بذلك وقوع النوعين في القران ومنهم من منع وقوعه
في القران والحديث كما قال في المحصول لانه ان وقع مبينا طال بغير فايدة وان كان
غير مبين فلا يفيد وجوابه ان فايدته الاستعداد للامتثال بعد البيان وايضا
فانه كاسما الاجناس قال الثانية انه خلاف الاصل والا لم يفهم ما لم يستفسر
ولامتنع الاستدلال بالنصوص ولانه اقل بالاستقراء ويتضمن مفسدة السامع لانه ربما
لم يفهم وهاب استفساره او استنكف او فهم غير مراده وحكى لغيره فيودي الى
جهل عظيم واللافظ لانه قد يحوجه الى العبث ويودي الى الاضرار ايضا او يتخذ
فهمه فيضيع غرضه فيكون مرجوحا اقول وان كان جايزا او واقعا لكنه خلاف
الاصل قال في المحصول ونعني به ان اللفظ متى دار بين احتمال الاشتراك والانفراد
كان الغالب على الظن هو الانفراد واحتمال الاشتراك مرجوح ثم استدل المصنف
عليه بوجوه احدها انه لو لم يكن كذلك لما حصل التفاهم حال التخاطب الا
بالاستفسار ثم يحتاج البيان الى استفسار اخر ويلزم التسلسل وليس كذلك
فان الفهم يحصل بمجرد اطلاق اللفظ الثاني لو تساوى الاحتمالان لامتنع الاستدلال
بالنصوص على افادة الظنون فضلا عن تحصيل العلوم لجواز ان تكون الفاظها موضوعة
لمعان اخر وتكون تلك المعاني هي المرادة الثالث الاستقراء يدل على ان الكلمات المشتركة
اقل من المفردة والكثرة تفيد ظن الرجحان الرابع الاشتراك يتضمن مفاسد للسامع
واللافظ فيقتضي ان لا يكون موضوعا اما السامع فلامرين احدهما ان الغرض من الكلام
هو حصول الفهم وربما فقدت القراين فلم يفهم وهاب استفسار المتكلم لعظمه او استنكف
اما لحقارته واما لكون الاستفسار يشعر بعدم الفهم والناس يستنكفون منه الثاني
انه قد يفهم غير مراد المتكلم فيقع في الجهل ويحكيه لغيره فيوقعهم فيه ايضا فيصير ذلك
سببا لجهل جمع كثير وهو جهل عظيم واما تضمنه لمفاسد اللافظ فلان السامع قد لا

بفهم فيحتاج المتكلم الى ذكره باسم المفرد فيكون النطق باللفظ المشترك عبثا لا فائدة فيه
وايضا فانه يودي الى اضراره لاحتياجه اما الى التفسير وقد يشق عليه التعبير لعارض
وايضا فانه يعتمد فهم السامع مع انه لم يفهم فيضيع غرضه كمن قال لعبده اعط الفقير عينا
او ائتني بعين على ظن انه يفهم ان مقصوده هو الذهب فيكون مرجوحا اي لهذه الوجوه الاربعة
واذا كان مرجوحا كان خلاف الاصل وهو المدعى وقد وقع في كثير من الشروح هنا
مخالفة لما قررته فاجتنبه على ان نسخ الكتاب ايضا مختلفة هنا واعلم ان اكثر هذه الوجوه
لا تنفي وقوع الاشتراك مطلقا بل من واضع واحد وهو السبب الاقل **قال**
الثالثة مفهوما المشترك اما يتباينا كالقرء للطهر والحيض او يتواصلا فيكون احدهما
جزء الاخر كالممكن للعام والخاص او لازمه كالشمس للكوكب وضوئه **اقول** المشترك
لا بد له من مفهومين فصاعدا اي معنيين فالمفهومان اما ان يتباينا او يتواصلا فان
تباينا اي لم يصدق احدهما على الاخر فان لم يجز اجتماعهما فهما متضادان كالقرء الموضوع
للطهر والحيض وان جاز اجتماعهما فهما مختلفان ولم يظفر له بمثال فان تواصلا فقد يكون احدهما
جزءا من الاخر وقد يكون لازما له **مثال** الاول لفظ الممكن فانه موضوع للممكن بالامكان العام
والممكن بالامكان الخاص فالامكان الخاص هو سلب الضرورة عن طرفي الحكم اعني الطرف
الموافق له والمخالف كقولنا كل انسان كاتب بالامكان الخاص معناه ان ثبوت الكتابة للانسان
ليس بضروري ونفيها عنه ايضا ليس بضروري فقد سلبنا الضرورة عن الطرف الموافق
وهي ثبوت الكتابة وعن المخالف وهو نفيها واما الامكان العام فهو سلب الضرورة عن الطرف
المخالف للحكم اي ان كانت موجبة فالسلب غير ضروري وان كانت سالبة فالايجاب غير
ضروري كقولنا كل انسان حيوان بالامكان العام معناه ان سلب الحيوانية عن الانسان غير
ضروري بل الاثبات في هذا المثال ضروري ولا شك ان سلب الضرورة عن احد الطرفين جزء
من سلب الضرورة عن الطرفين جميعا فيكون الممكن العام جزءا من الممكن الخاص ولفظ الممكن موضوع
لهما فيكون مشتركا بين الشيء وجزئه قال في المحصول واطلاقه ايضا على الخاص وحده من باب الاشتراك
بالنظر الى ما فهم من المفهوم المحصل وانما سمي الاول بالامكان الخاص والثاني بالعام لان الاول اخص
فانه متى وجد سلب الضرورة عن الطرفين وجد سلبها عن الطرف المخالف بخلاف العكس
فصار كالحيوان والانسان **قوله** كالشمس للمشترك بين الشيء ولازمه فان الشمس يطلق على الكوكب

المضي

المضي كما تقول طلعت الشمس وعلى ضوئه كما تقول جلسنا في الشمس مع ان الضوء لازم له فان
توقف في هذا المثال متوقف فليمثل له بالرحيم فان الجوهري نص على انه يكون تارة بمعنى
المرحوم وتارة بمعنى الراحم وكل منهما يستلزم الاخر فيكون مشتركا بين الشيء ولازمه ويمثل
له ايضا بالكلام فانه مشترك عند المحققين بين النفساني واللساني كما قاله في المحصول مع
ان اللساني دليل على النفساني والدليل يستلزم المدلول فيصدق عليه انه مشترك بين
الشيء ولازمه على ان الامام ومختصري كلامه لم يذكروا هذا القسم بل ذكروا عوضا عنه
الاشتراك بين الشيء وصفته ومثلوه بما اذا سمينا رجلا اسود اللون بالاسود وفي التمثيل
ايضا نظر لان شرط المشترك ان يكون حقيقة في معنييه بلا خلاف ولهذا استدل به من قال
انه اولى من المجاز واطلاق العلم على مدلوله ليس بحقيقة ولا مجاز كما سياتي وقد تحصل مما قلناه ان
الاشتراك قد يكون بين الشيء وجزئه ولازمه او صفته وهذه المسالة ليست في المنتخب
قال الامام لا يجوز ان يكون اللفظ مشتركا بين النقيضين لان الواقع لا يخلو عن احدهما فاذا
يستفيد السامع باطلاقه شيئا فيصير الوضع لذلك عبثا واعترض عليه في التحصيل
بانه لا ينفي الا وقوعه من واضع واحد وهو السبب الاقل واعترض القرافي ايضا بانه بدون
الاطلاق الاحتياج الى دليل مستقل ومع الاطلاق لا يحتاج الا الى قرينة تعين المراد ونقل القيرواني
في المستوعب عن جماعة انهم منعوا الاشتراك بين الضدين ايضا والمشهور الجواز كما تقدم
قال الرابعة جوز الشافعي رحمه الله والقاضيان وابو علي اعمال المشترك في جميع
مفهوماته غير المتضادة ومنعه ابو هاشم والكرخي والبصري والامام لنا الوقوع في قوله
تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي والصلاة من الله تعالى مغفرة ومن غيره استغفار
قيل الضمير متعدد فيتعدد الفعل قلنا تعدد معنى لا لفظا وهو المدعى وفي قوله تعالى
الم تر ان الله يسجد له الاية قيل حرف العطف بمثابة العامل قلنا ان سلم فبمثابة بعينه
قيل الحمل وضعه للمجموع ايضا فالاعمال في البعض قلنا فيكون المجموع مسندا الى كل واحد
وهو باطل **اقول** ذهب الشافعي رحمه الله الى جواز استعمال المشترك في جميع
معانيه وتبعه القاضيان وهما القاضي ابو بكر الباقلاني والقاضي عبد الجبار بن احمد
المعتزلي واختاره المصنف وابن الحاجب ونقله القرافي عن مالك ونقله المصنف
عن ابي علي الجبائي ورايت في الوجيز لابن برهان ان الجبائي منعه قال الا ان يتفق

المعنيان في حقيقة واحدة مجوز كالقرء فانه حقيقة في الاشتقال منعه ابو هاشم والكرخي
والبصري اي ابو الحسين كما قاله في المحصول واختاره الامام فخر الدين في كتبه كلها ونقله الآمدي
عن ابي عبد الله البصري ايضا والقرافي عن ابي حنيفة ثم ذكر الامام في المحصول ايضا ما
يخالف هذا فانه جزم في الكلام على ان الاصل عدم الاشتراك بان المضارع مشترك
بين الحال والاستقبال ثم جزم في الاجماع بان المضارع يحمل عليهما فقال مجيبا عن سؤال
قلنا لان صيغة المضارع بالنسبة الى الحال والاستقبال كاللفظ العام ذكر ذلك في
الاستدلال بقوله تعالى كنتم خير امة وتوقف الآمدي فلم يختر شيئا فان جوزنا قال
الآمدي فشرطه ان لا يمتنع الجمع بينهما اي بان يكون المعنى يصح اسناده الى الامرين
كقولنا العين جسم ونريد العين الجارية والذهب والعين سلامة قرء ونريد به الطهر
والحيض والجون ملبوس زيد ونريد به الابيض والاسود او يكون المحكوم عليه بالمشترك
متعدد كقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان المغفرة والاستغفار يستحيل
عودهما الى الله تعالى وكذلك الى الملائكة بل المغفرة عائدة لله تعالى والاستغفار
للملائكة قال فان امتنع الجمع بينهما كاستعمال صيغة افعل في الامر بالشيء والتهديد عليه
فانه لا يجوز لان الامر يقتضي التحصيل والتهديد يقتضي الترك وعبر المصنف عن هذا القيد
بقوله الغير المتضادة وهو فاسد لان القرء والجون من المتضادات وقد بينا انه لا
يمتنع وقد مثل الامام في المحصول لمحل النزاع بلفظ القرء وذكر في اثناء الاستدلال
وانما قيد المصنف بالمتضادة دون المتناقضة لان الوضع للنقيضين ممتنع على ما تقدم
نقله عن الامام وبتقدير جواز الوضع فان التقييد بالمتضادة يدل على منع المتناقضة
بطريق الاولى ولم يتعرض الامام لهذا القيد وقبل الخوض في الاحتجاج لا بد من التنبيه
على امور احدها ان محل هذا الخلاف في اللفظ الواحد من المتكلم الواحد
في الوقت الواحد كما قاله الآمدي فان تعددت الصيغة او اختلف المتكلم او
الوقت جاز تعدد المعنى الثاني ان هذا الخلاف المذكور في استعمال اللفظ
في حقيقتيه يجري في استعماله في حقيقته ومجازه كما قاله الآمدي وفي مجازيه كما قال
القرافي فالاول كقولك والله لا اشتري وتريد الشراء الحقيقي والسوم والثاني
كان تريد السوم وشراء الوكيل الثالث محل الخلاف بين الشافعي وغيره في استعمال بلغ

اللفظ

اللفظ في كل معانيه انما هو في الكلي العددي كما قاله في التحصيل اي في كل فرد
فرد وذلك بان يجعل يدل على كل منهما على حدته بالمطابقة في الحالة التي يدل على المعنى
الآخر فيها وليس المراد هو الكلي المجموعي اي يجعل مجموع المعنيين مدلولا مطابقيا
كدلالة العشرة على احادها ولا الكلي البدلي اي يجعل كل واحد مدلولا مطابقيا
على البدل ونقل الاصفهاني في شرح المحصول انه راى في تصنيف آخر لصاحب التحصيل
ان الاظهر من كلام الائمة وهو الاشبه ان الخلاف في الكلي المجموعي فانهم صرحوا بان المشترك
عند الشافعي كالعام الرابع اختلفوا في هذا الاستعمال هل هو حقيقة ام لا فقال
القرافي انه مجاز وصححه ابن الحاجب لان الذي يتبادر الى الذهن انما هو احدهما والتبادر
علامة الحقيقة فاذا اطلق عليهما كان مجازا ونقل الآمدي عن الشافعي والقاضي انه حقيقة
قال وهو عندهما من باب العموم ووافق على كونه من العموم الغزالي في المستصفى والامام في
البرهان حتى انهم لم يذكروا المسئلة الا في باب العموم وفي كونه من العموم اشكال لان مسمى
العموم واحد كما سيأتي والمشترك مسمياته متعددة وايضا فالمشترك يجب ان يكون
افراده متناهية بخلاف العام وايضا فالقاضي ينكر صيغ العموم فانكاره هنا اولى الخامس
الفرق بين الوضع والاستعمال والحمل فالوضع هو جعل اللفظ دليلا على المعنى كتسمية الولد زيدا
وهذا امر متعلق بالواضع والاستعمال اطلاق اللفظ وارادة المعنى وهو من صفات المتكلم
والحمل اعتقاد السامع مراد المتكلم او ما اشتمل على مراده كحمل الشافعي المشترك على معنييه
لكونه مشتملا على المراد وهذا من صفات السامع وقد تقدم الكلام على وضع المشترك
والكلام الآن في استعماله وسيأتي الكلام على حمله قوله لنا الوقوع اي الدليل على جواز الاستعمال
امران احدهما وقوعه في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي وجه الدلالة ان الصلاة
لفظ مشترك بين المغفرة والاستغفار وانما تعدت بعلى لا باللام لمعنى التعطف والتحنن
وقد استعملت ههنا دفعة واحدة فانه اسندها الى الله تعالى والى الملائكة ومن المعلوم ان
الصادر من الله هو المغفرة لا الاستغفار ومن الملائكة عكسه فثبت المدعى وانما فسر المصنف
الصلاة من الله تعالى بالمغفرة تبعا للحاصل ولم يفسرها بالرحمة تبعا للامام والآمدي لامرين
احدهما ان اطلاق الرحمة على الباري تعالى مجاز لانها رقة القلب بخلاف المغفرة الثاني ان
التفسير بذلك يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وليس هو دعوى المصنف وانما دعواه الحقيقتين

الاثراه قد عبر اولا بالمشترك لكن الخلاف في الحقيقة والمجاز كالخلاف في الحقيقتين كما تقدم
قوله قيل الضمير هذا الاعتراض لصاحب الحاصل ولم يذكره الامام وتقريره ان قوله تعالى
يصلون فيه ضمير عائد الى الله تعالى وضمير يعود الى الملائكة وتعدد الضماير بمثابة تعدد الافعال
فكانه قيل ان الله يصلي وملائكته تصلي وقد عرفت من القواعد المتقدمة ان النزاع انما هو في
استعمال اللفظ الواحد في معنييه واجاب المصنف بان الفعل ح متعدد في اللفظ
قطعا وانما تعدد في المعنى فاللفظ واحد والمعنى متعدد وهو عين الدعوى وفي الاستدلال
بالاية نظر من وجهين احدهما ما قاله الغزالي في المستصفى انه يجوز ان تكون الصلوة قد
استعملت في معنى مشترك بين المغفرة والاستغفار وهو الاعتناء باظهار الشرف و**الثاني**
ان اطلاقها على الاعتناء مجاز لعدم التبادر وقد ثبت بالتبادر انها مشتركة بين المغفرة والاستغفار
فالحمل عليهما اولى مراعاة للمعنى الحقيقي ولك ان تقول قد تقدم ان ابن الحاجب وجماعة
ذهبوا الى ان الحمل على المجموع مجاز فلم رجحتم احد المجازين على الاخر بل المجاز المجمع عليه اولى
الثاني انه يجوز ان يكون قد حذف الخبر لقرينة ويكون اصله ان الله يصلي وملائكته تصلي
واجيب بان الاضمار خلاف الاصل ولك ان تقول الحمل على المجموع مجاز كما تقدم وسياتي
ان الاضمار مثل المجاز فلم رجحتم المجاز **قوله** وفي قوله تعالى هذا هو الدليل الثاني على جواز الاستعمال
وهو عطف على ما تقدم وتقديره لنا الوقوع في قوله تعالى ان الله وملائكته وفي قوله
تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر
والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب وجه الدلالة ان الله تعالى اراد بالسجود
هاهنا الخشوع لانه هو المتصور من الدواب واراد به ايضا وضع الجبهة على الارض والا لكان
تخصيص كثير من الناس بالذكر لا معنى له لاستواء الكل في السجود بمعنى الخشوع والخضوع للقدرة
فثبت ارادة المعنيين واجيب بان حرف العطف بمثابة تكرار العامل فكانه قيل يسجد
له من في السموات ويسجد له من في الارض الى اخر الاية فليس فيه اعمال للمشترك في مدلوليه
بل اعمل مرة في معنى ومرة في معنى اخر وهو جائز وهذا الاعتراض لصاحب الحاصل ولم يذكره
الامام واجاب المصنف عنه بوجهين احدهما لا نسلم ان العاطف كالعامل
بل هو موجب لمساواة الثاني للاول في مقتضى العامل اعرابا وحكما والعامل في الثاني
هو الاول بواسطة العاطف فانه الصحيح عند النحويين وذهب جماعة منهم الى ان العاطف

هو

هو العامل واخرون الى ان العامل مقدر بعد العاطف **الثاني** انا وان سلمنا ان
العاطف بمثابة العامل لكنه على هذا التقدير يلزم ان يكون بمثابة العامل الاول بعينه
وهو هاهنا باطل لانه يلزم ان يكون المراد من سجود الشمس والقمر والجبال والشجر
وضع الجبهة لانه مدلول الاول وهذا التقدير هو الصواب ويحتمل ان يكون المراد
انه اذا كان بمثابة الاول بعينه يكون اللفظ واحدا والمعنى كثيرا وهو المدعى ووقع في بعض
النسخ بمثابته في العمل اي تقوم مقامه في الاعراب لا في المعنى **قوله** قيل يحتمل وضعه
للمجموع يعني ان ما تقدم من الاستدلال بالايتين لا حجة فيه لانه يحتمل ان يكون استعمال
السجود والصلاة في المجموع انما هو لكون اللفظ قد وضع له ايضا كما وضع للافراد
بل لا بد من ذلك والا لكان اللفظ مستعملا في غير ما وضع له وحينئذ فيكون
السجود مثلا وضع لثلاث معان للخضوع على انفراده ولوضع الجبهة على انفراده
وللمجموع من حيث هو مجموع وعلى هذا التقدير يكون اعمال اللفظ في المجموع اعمالا
له في بعض ما وضع له لا في كلها وهو خلاف المدعى وهذا الجواب اقتصر عليه الامام
في المحصول وفي غيره واجاب عنه المصنف بانه يلزم ان يكون المجموع من وضع الجبهة
والخضوع مسندا الى كل واحد من الشجر والدواب وغيرهما مما ذكر وان يكون المجموع
من الرحمة والاستغفار مسندا الى كل واحد من الله تعالى والملائكة وهو باطل
بالضرورة وهذا الجواب ضعيف لانه انما يلزم ذلك ان لو اسند المجموع الى واحد
فقط اما اذا استعمل في بعض المعاني مع اتحاد المسند اليه كقولك الدابة تسجد اي تخشع
او في المجموع مع تعدد المسند اليه ليرجع كل واحد الى واحد فقط اما اذا استعمل
في بعض المعاني فلا يأتي فيه المحذور والدليلان المذكوران من هذا القبيل وايضا فالذي
قاله مشترك الالزام فانه قد قرر ان اللفظ قد استعمل في الجمع فيلزم اسناد
الى كل واحد **فان قيل** انما حصل المحال من وضعه للمجموع **قلنا** لا بل من مجرد الوضع
بل ولا في الاستعمال من حيث هو فان المتكلم له ان يستعمله في المجموع عند اتحاد المحكوم عليه
بل يستعمله فيه عند تعدده واذا علمت ذلك فالجواب الصحيح ما قاله الامام
ان نقول لا نسلم انه وضع للمجموع **فان قيل** فكيف استعمل فيه **قلنا** سياتي جوابه
وايضا فالنزاع انما هو في الجميع كما تقدم وسياتي ايضا بسطه **قال** الحج

المانع بانه ان لم يضع الواضع للمجموع لم يجز استعماله فيه قلنا لم لا يكفي الوضع لكل واحد للاستعمال
في الجميع ومن المانعين من جوز في الجمع والسلب والفرق ضعيف ونقل عن الشافعي والقاضي
الوجوب حيث لا قرينة احتياطا **اقول** استدل المانع من استعمال المشترك في جميع معانيه
بان المشترك ان لم يوضع للمجموع لم يجز استعماله فيه لانه استعمال اللفظ في غير مدلوله وان
وضع له ايضا كان استعماله فيه استعمالا له في بعض معانيه كما تقدم وهو غير المدعى وسكت
المصنف عن القسم الثاني اكتفاء بذكره فيما تقدم **واعلم** ان المانعين اختلفوا فقيل ان
المنع لمعنى يرجع الى الوضع وهو كونه غير موضوع له وقيل لمعنى يرجع الى الارادة اي
يستحيل ان يراد باللفظ الواحد في الوقت الواحد اكثر من معنى واحد قال في المحصول
والمختار الاول وعليه اقتصر المصنف فلذلك قال احتج المانع ولم يقل المانعون **واجاب**
المصنف بقوله لم لا يكفي الوضع وتقريره من وجهين **احدهما** انه يكون الوضع لكل
واحد كافيا لاستعماله في الجميع لمعنى انه يستعمل في هذا البدل بالمطابقة وفي الاخر
كذلك وحينئذ فيكون استعماله في الجميع استعمالا فيما وضع له لان كل واحد من
تلك المعاني قد وضع له ذلك اللفظ وانما يستقيم اشتراط الوضع للمجموع ان لو
كان المراد انه يكون مستعملا في المجموع بحيث يكون المجموع مدلولا واحدا لا دلالة له الغير
على احادها وليس هو المدعى ولهذا عبر المصنف بقوله في الجميع لكن سكوته على المجموع
الواقع في كلام الخصم موهم خدا فكان من حقه ان ينبه اولا على هذا المنع ثم يذكر ما في الكتاب
والى الجميع ما قلناه اشار صاحب التحصيل بقوله **ولقائل** ان **يقول** النزاع في استعماله في
كل واحد من المفهومات لا في كلها ومنهما فرق وهذا التقرير بناء على ان الخلاف في الكلي
العددي لتعبير **الثاني** هو بناء على الكلي المجموعي انه لم لا يكون الوضع لكل واحد
كافيا في الاستعمال في المجموع مجازا من باب اطلاق اسم الجزء على الكل **قوله** ومن
المانعين يعني ان المانعين من الاستعمال اختلفوا فمنهم من منع مطلقا كما تقدم ومنهم من فصل
فجوز استعمال المشترك في معنييه في حال الجمع سواء كان اثباتا نحو اعتدي بالاقراء او
نفيا نحو لا تعتدي بالاقراء لان الجمع متعدد في التقدير فجاز تعدد مدلوله بخلاف
المفرد ومنهم من فصل ايضا فاجاز استعماله في السلب وان لم يكن جمعا نحو لا تعتدي
بقرء ومنعه في الاثبات لان السلب يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات وهذا المذهب

اعني

اعني التفصيل بين النفي وغيره لم يحكه الامام ولا مختصر والامة فاعلمه فان كلا منهم ذلك
نعم حكاه الامدي عن ابي الحسين البصري وكلام المصنف يقتضي ان التفصيل بين السلب والاثبات
وبين الجمع والافراد لقائل واحد وليس كذلك وايضا فالتثنية ملحقة بالجمع وكلامه يقتضي
الحاقها بالافراد عند هذا القائل لانه استثنى الجمع فقط **قوله** والفرق ضعيف اي
بين الجمع والافراد وبين النفي والاثبات فاما في النفي فقلد فيه الامدي فانه قال في الاحكام
الحق عدم الفرق لان الجمع لا يفيد التعدد الا للمعنى المستفاد من المفرد فان افاد المفرد
افاد الجمع والا فلا قال فاما اذا قال لا تعتدي بالاقراء واراد مسمى القرء فهو جائز لان
مسمى القرء معنى صادق عليهما فيكون متواطئا **واعلم** ان الفرق قوي وقد تقدم ذكره
والنحويين ايضا في تثنية المشترك وجمعه مذهبان صحح ابن مالك انه يجوز وقال شيخنا ابو حيان
المشهور المنع **قوله** ونقل عن الشافعي والقاضي الوجوب اي وجوب حمل المشترك على جميع
معانيه عند عدم القرينة المخصصة احتياطا في تحصيل مراد المتكلم اذ لو لم يحمل على ذلك
فان لم نحمله على واحد منهما لزم التعطيل او على واحد منهما فيلزم الترجيح بلا مرجح وضعف بعضهم
هذه المقالة ولست تضعفه وقد تقدم من كلام الامدي ان الشافعي انما حمله
على المجموع لكونه عنده من باب العموم وهو ينافي التعليل بالاحتياط فان الاحتياط يقتضي
ارتكاب زيادة على مدلول اللفظ لاجل العموم ومقتضى العموم خلافه وكلام المصنف
يوهم ان هذه المسئلة في الاستعمال فان الحمل لم يتقدم له ذكر البتة وبه صرح بعض الشارحين
وهو غلط وفي البرهان ان الشافعي يوجب حمل اللفظ على حقيقته ومجازه ايضا قال ولقد
اشتد نكير القاضي على القائل به **قال** الخامسة المشترك ان تجرد عن القرينة فمجمل
وان قرن به ما يوجب اعتبار واحد تعين او اكثر فكذا عند من جوز الاعمال في المعنيين
وعند المانع مجمل او الغاء البعض فينحصر المراد في الباقي او الكل فيحمل على المجاز فان تعارضت
حمل على الراجح هو او اصله وان تساويا او ترجح احدهما واصل الاخر فمجمل **اقول**
اللفظ المشترك قد يقترن به قرينة مبينة للمراد وقد يتجرد عنها فان تجرد عن القرائن
فهو مجمل الا عند الشافعي والقاضي فانه يحمله على الجميع كما تقدم ومن هذا يعلم ان المصنف
اختار مذهب الشافعي في الاستعمال لا في الحمل وان اقترنت به قرينة فقد تدل على الاعتبار
اي الاعمال اما للبعض او للكل وقد تدل على الالغاء اما للبعض او للكل فتحصلنا على

اربعة اقسام ذكرها المصنف على الترتيب الاول ان يقترن به ما يوجب اعماله في واحد فيتعين
الحمل عليه وهذا اذا كان الواحد معينا فان لم يكن بقي اللفظ على اجماله وقد اهمله المصنف
الثاني ما يوجب اعماله في اكثر منه فيحمل على الكل عند من يجوز الاعمال في معنيين ومن منع منه
قال انه مجمل الثالث ان يقترن به ما يوجب الغاء البعض فينحصر المراد في الباقي فان كان الباقي
واحدا حمل عليه وان تعدد فهو مجمل الا عند الشافعي والقاضي وهذا اذا البعض الملغي معينا بلغ
والا فهو مجمل بين الجميع الرابع ان يقترن به ما يوجب الغاء الكل فيحمل على المعنى المجازي
لتعذر الحقيقي فان كان للبعض فقط ذا مجاز حملناه عليه وان كان للكل منها مجاز بعد تعارض
وحينئذ فان ترجح بعض المجازات على بعض حمل عليه ورجحانه اما بنفسه وذلك بان تتساوى
الحقائق ويكون بعض المجازات اقرب الى الحقيقة من الاخر واما باصله وهو الحقيقة
وذلك بان تتساوي المجازات ولكن يكون بعض الحقائق ارجح من بعض لو عدمت القرينة اللفظية
فان تساويا اي الحقائق والمجازات بقي الاجمال وكذلك ان ترجح بعض المجازات على
البعض الاخر ولكن رجح اصل ذلك وهو حقيقة على اصل هذا بقي الاجمال ايضا لتعادلهما
وهذه المسئلة ليست في المنتخب ولا في كتب الامدي وابن الحاجب قال
الفصل السادس في الحقيقة والمجاز الحقيقة فعيلة من الحق بمعنى الثابت او المثبت
نقل الى العقد المطابق ثم الى اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب والتاء
لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية والمجاز مفعل من الجواز بمعنى العبور وهو المصدر
او المكان نقل الى الفاعل ثم الى اللفظ المستعمل في معنى غير موضوع له يناسب المصطلح
وفيه مسائل اقول ذكر في هذا الفصل مقدمة وثماني مسائل اما المقدمة بلغ
ففي الكلام على لفظ الحقيقة والمجاز وعلى معناهما لغة واصطلاحا ومقصودها الاعظم
بيان ان اطلاق لفظي الحقيقة والمجاز على المعنى المعروف عند الاصوليين انما هو على
سبيل المجاز فاما الحقيقة فوزنها فعيلة وهي مشتقة من الحق والحق لغة الثبوت
قال تعالى ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين اي ثبتت ومن اسمائه تعالى الحق لانه الثابت
ثم ان فعيلا قد يكون بمعنى فاعل كسميع بمعنى سامع وبمعنى مفعول كقتيل بمعنى مقتول
فالحقيقة ان كانت بمعنى الفاعل فمعناها الثابتة من قولهم حق الشيء يحق بالضم والكسر
اذا وجب وثبت وان كانت بمعنى المفعول فمعناها المثبتة بفتح الباء من قولهم حققت

التي

التي احققه اذا اثبته ثم نقلت الحقيقة من الثابت والمثبت الى الاعتقاد المطابق
للواقع مجازا كاعتقاد وحدانية الله تعالى قال في المحصول لانه اولى بالوجود من الاعتقاد
الفاسد وقد يقال انما كان مجازا لاختصاصه ببعض افراد الثابت فصار كاطلاق
الدابة على ذوات الاربع ثم نقل من الاعتقاد المطابق الى القول المطابق الدال
على المعنى المطابق اي الصدق لعين هذه العلة كما قال في المحصول ثم نقل من القول
المطابق الى المعنى المصطلح عليه عند الاصوليين وهو اللفظ المستعمل فيما وضع له
في اصطلاح التخاطب قال في المحصول لان استعماله فيما وضع له تحقيقا لذلك
الوضع قال فظهر ان اطلاق لفظ الحقيقة على هذا المعنى المعروف ليس حقيقة لغوية
بل مجازا واقعا في المرتبة الثالثة لكنه حقيقة عرفية خاصة ولقائل ان يقول
يجوز ان يكون لفظ الحق موضوعا للمعنى المشترك بين الجميع وهو الثبوت سلمنا لكن
لا نسلم ان كل مجاز ماخوذ مما قبله بل الجميع ماخوذ من الحقيقة واما معنى الحقيقة
في الاصطلاح فهو ما اشار اليه المصنف بقوله اللفظ المستعمل الى اخره فقوله
اللفظ جنس لكنه جنس بعيد فالتعبير بالقول اصوب وقوله المستعمل خرج عنه
المهمل واللفظ الموضوع قبل الاستعمال فانه ليس حقيقة ولا مجازا كما سياتي وقوله
فيما وضع له خرج به المجاز وقوله في اصطلاح التخاطب تتناول اللغوية والشرعية
والعرفية فان الصلوة مثلا في اللغة حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان المخصوصة في
اصطلاح الشرع واعلم ان المراد بالوضع في الحقيقة الشرعية والعرفية
هو غلبة الاستعمال وفي اللغوية هو تخصيصه به وجعله دليلا عليه واراد
المصنف بها لا يستقيم الا باستعمال المشترك في معنييه فافهمه وهذا الحد يرد عليه الاعلام
فان الحد صادق عليها مع انها ليست بحقيقة ولا مجاز كما سياتي وايضا
فالمجاز موضوع عنده لان المراد من وضعه هو اعتبار العرب لنوعه وقد جزم باشتراط ذلك
كما سياتي فلا بد من قيد في الحد لاخراجه لان المذكور هنا صادق عليه قوله والتاء لنقل
اللفظ اعلم ان الفعيل ان كان بمعنى الفاعل فانه تفرق بين مونثه ومذكره بالتاء فتقول
مررت برجل عليم وامراة عليمة وكريم وكريمة وان كان بمعنى المفعول فيستوي فيه المذكر والمونث
فتقول رجل قتيل وامراة قتيل ويستثنى من ذلك ما اذا سمي به او استعمل استعمال

الاسما كالو استعمل بدون الموصوف كقوله تعالى والنطيحة اي والبهيمة النطيحة فانه لابد من التاويل
فالحقيقة ان كان بمعنى الفاعل فتاؤه على الاصل وان كان بمعنى المفعول فهي انما دخلت لانتقال الحقيقة
من الوصفية الى الاسمية لانا بينا انها نقلت الى اللفظ المستعمل بالشروط وجعلت اسما له ويجوز
ان يكون المراد دخولها للاعلام بالنقل **قوله** والمجاز مفعل الى اخره يريد ان اطلاق لفظ
المجاز على معناه المعروف عند العلما مجاز لغوي حقيقة عرفية وذلك لان المجاز مشتق من
الجواز الذي هو التعدي والعبور تقول جزت المكان الفلاني اي عبرته ووزن المجاز
مفعل لان اصله مجوز فقلبوا الواو الفا بعد نقل حركتها الى الجيم لان المشتقات تتبع
الماضي المجرد في الصحة والاعلال وهم قد اعلوا فعله الماضي وهو جاز لتحرك الواو وانفتاح
ما قبلها فكذلك اعلوا المجاز والمفعل يستعمل حقيقة في الزمان والمكان والمصدر تقول
قعدت مقعد زيد وتريد قعود زيد او زمان قعوده او مكان قعوده فيكون لفظ
المجاز في الاصل حقيقة اما في المصدر وهو الجواز واما في مكان التجوز او زمانه واهمل المصنف
الزمان لما ستعرفه ثم ان لفظ المجاز نقل من ذلك الى الفاعل وهو الجائز اي المنتقل لما فيها
من العلاقة لانه ان نقل من المجاز المستعمل في المصدر فالعلاقة هي الجزئية لان المشتق منه جزء
من المشتق وصار كاطلاقهم لفظ العدل وهو مصدر على فاعل العدل فقالوا رجل عدل
اي عادل وان نقل من المجاز المستعمل في المكان فالعلاقة هي اطلاق اسم المحل وارادة الحال
ويعبر عنه بالمجاورة واما المجاز المستعمل في الزمان فانه ليس بينه وبين الجائز علاقة معتبرة
فلا يصح ان يكون ماخوذا منه فلذلك اهمله المصنف فافهمه فانه من محاسن كلامه ثم ان الجائز
انما يطلق حقيقة على الاجسام لان الجواز هو الانتقال من حيز الى حيز واما اللفظ فعرض
يمتنع عليه الانتقال فنقل لفظ المجاز من معنى الجائز الى المعنى المصطلح عليه عند الاصوليين وهو
اللفظ المستعمل في معنى غير موضوع له يناسب المصطلح والاطلاق على هذا المعنى على
سبيل التشبيه فان تعديه اللفظ من معنى الى معنى كالجائز من مكان الى مكان اخر فيكون
اطلاق لفظ المجاز على المعنى المصطلح عليه مجازا لغويا في المرتبة الثانية حقيقة عرفية **فاما قوله**
اللفظ المستعمل فقد عرفت شرحه مما تقدم **واما قوله** في معنى غير موضوع له فاحترز به
عن الحقيقة ويؤخذ منه ان المجاز عند المصنف لا يستلزم الحقيقة لانه شرط تقدم الوضع
لا تقدم الاستعمال وهو اختيار الامدي وجزم باستلزامه في المحصول في الكلام على اطلاق

اسم

اسم الفاعل بمعنى الماضي ونقله في الكلام على الحقيقة اللغوية عن الجمهور ثم قال وهو
ضعيف على عكس ما جزم به اولا ولم يصحح ابن الحاجب شيئا **واما قوله** يناسب المصطلح فاتى
به لثلاثة امور احدها الاحتراز عن العلم المنقول كبكر وكلب فانه ليس بمجاز لانه لم
ينقل لعلاقة الثاني اشتراط العلاقة الثالث ليكون الحد شاملا للمجازات
الاربعة المجاز اللغوي والشرعي والعرفي العام والعرفي الخاص في الاصطلا
الذي هو اعم من كونه لغويا او شرعيا او عرفيا وهذا الحد يرد عليه المجاز المركب
وذلك لان شرط المجاز ان يكون موضوعا لشي ولكن يستعمل في غيره لعلاقة كما تقرر
والمركب عند المصنف غير موضوع فانه قد قال في التخصيص قلنا المركب لم يوضع
وقد وقع للشارحين في هذا الفصل مواضع ينبغي اجتنابها واعلم
ان هذه الاعمال كلها ما عدا الحد لم يتعرض لها الامدي ومن تابعه كابن الحاجب
قال الاولى الحقيقة اللغوية موجودة وكذا العرفية العامة كالدابة ونحوها
والخاصة كالقلب والنقض والجمع والفرق واختلف في الشرعية كالصلاة والزكاة
فمنع القاضي واثبت المعتزلة مطلقا والحق انها مجازات لغوية واشتهرت لا موضوعات
مبتداة والا لم تكن عربية فلا يكون القران كله عربيا وهو باطل لقوله تعالى كذلك
انزلناه قرانا عربيا ونحوه قيل المراد بعضه فان الحالف على ان لا يقرا القران يحنث
بقراءة بعضه قلنا معارض بما يقال انه بعضه قيل بلك كلمات فلا يكل لا تخرجه
عن كونه عربيا كقصيدة فارسية فيها الفاظ عربية قلنا تخرجه والا لما صح الاستثنا
قيل يكفي في عربيتها استعمالها في لغتهم فلما تخصيص الالفاظ باللغات بحسب الدلالة
قيل منقوض بالمشكاة والسجيل قلنا وضع العرب فيها وافق لغة اخرى **اقول**
لما فرغ من الكلام على الحقيقة لغة واصطلاحا شرع في بيان وجودها فالحقيقة تنقسم
الى اربعة اقسام احدها اللغوية ولا شك في وجودها لانا نقطع باستعمال
بعض اللغات في موضوعاتها كالحر والبرد والسما والارض وبدا المصنف باللغوية
لان ما عداها فرع عنها **الثاني** العرفية العامة وهي التي انتقلت من مسماها اللغوي
الى غيره للاستعمال العام بحيث هجر الاول قال في المحصول وذلك اما بتخصيص الاسم
ببعض مسمياته كالدابة فانها وضعت في اللغة لكل ما دب كالانسان فخصصها

العرف العام بما المحافر واما باشتهار المجاز حيث يستنكر معه استعمال الحقيقة كاضافتهم
الحرمة الى الخمر وهي في الحقيقة مضافة الى الشرب الثالث العرفية الخاصة وهو
ما نقله طايفة من العلماء من الاصطلاحات التي تخصهم كاصطلاح الفقهاء على القلب والنقض
والجمع والفرق الاتي بيانها في القياس واصطلاح النحاة على الرفع والنصب والجر الرابع
الشرعية وهي اللفظة التي استفيد من الشرع وضعها كالصلاة للافعال المخصوصة
والزكوة للقدر المخرج قال في المحصول سوا كان اللفظ والمعنى مجهولين عند اهل
اللغة كاوايل السور عند من جعلها اسما او كانا معلومين لهم لكنهم لم يضعوا ذلك
الاسم لذلك المعنى كلفظة الرحمن لله تعالى فان كلا منهما كان معلوما لهم ولم يضعوا اللفظ
له تعالى ولذلك قالوا حين نزل قوله تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن انا لا نعرف
الرحمن الا رحمن اليمامة او كان احدهما مجهولا والاخر معلوما كالصوم والصلوة اذا علمت
ذلك فقد اختلفوا في وقوعها فمنعه القاضي ابو بكر وقال ان الشرع لم يستعملها الا
في الحقايق اللغوية فالمراد بالصلوة المامور بها هو الدعا ولكن اقام الشرع ادلة
اخرى على ان الدعا لا يقبل الا بشرايط مضمومة اليه واثبته المعتزلة مطلقا وقالوا نقل
الشارع هذه الالفاظ عن مسمياتها اللغوية وابتدا وضعها لهذه المعاني لا لمناسبة
فليست حقايق لغوية ولا مجازات عنها وقوله مطلقا اي سواكان فيها مناسبة
ام لا خلاف مذهبنا كما سياتي او سواكان اسما للفعل كالصوم والصلوة او للفاعل ثم
كالصايم وهي المسمى عندهم بالدينية على ما سياتي في فروع النقل واختار امام الحرمين
والامام والمصنف انها لم تستعمل في المعنى اللغوي ولم يقطع النظر عنه حالة
الاستعمال بل استعملها الشارع في هذه المعاني لما بينها وبين المعاني اللغوية من العلاقة
فالصلوة مثلا لما كانت في اللغة موضوعة للدعا والدعا جزء من المعنى الشرعي اطلقت
على المعنى الشرعي مجازا تسمية للشي باسم بعضه ولا يكون هذه الالفاظ بذلك خارجة من
لغة العرب لانقسام اللغة الى حقيقة ومجاز فالحاصل ان هذه الالفاظ مجازات
لغوية ثم اشتهرت فصارت حقايق شرعية وهذا هو اختيار ابن الحاجب ايضا
وتوقف الامدي فلم يختر شيئا واشار الى انه الحق وهذا الخلاف في الوقوع واما
الامكان فقال في المحصول انه متفق عليه وقال في الاحكام لا شك فيه وما قاله ممنوع

فقد

فقد نقل ابو الحسين في المعتمد عن قوم انهم منعوا امكانه ونقله عن الاصفهاني
في شرح المحصول قوله والا لم تكن عربية اي لو لم تكن هذه الالفاظ مجازات عربية
بل ابتدا الشارع وضعها لهذه المعاني لكانت غير عربية لان العرب لم تضعها لها لا
حقيقة ولا مجازا واذا لم تكن عربية فلا يكون القران عربيا لكن القران عربي لقوله تعالى
وكذلك انزلناه قرانا عربيا وقوله تعالى قرانا عربيا غير ذي عوج وقوله تعالى وما
ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وهذا الدليل لا يثبت به المدعى لانه لا يبطل المذهب الاخير بيان لانه
بل مذهب المعتزلة فقط قوله وبل المراد بعضه الى اخره اي اعترضت المعتزلة على هذا الد
باربعة اوجه احدها ان هذه الايات لا يدل على ان القران كله عربي بل على ان بعضه لبل
عربي لان القران يطلق على مجموعه وعلى كل جزء منه ولهذا لو حلف لا يقرا القران حنث بقراءة
بعضه وجوابه ان اسند الا لم بالحلف وان دل على ان المراد بالقران البعض فهو معارض بقولنا
السورة والاية انه بعض القران فانه لو اطلق عليه لفظ القران حقيقة لما كان لادخال البعض
معنى وايضا فلان بعض الشي غير الشي واذا تعارضا تساقطا وسلم ما قلناه اولا واعلم ان ما
ذكره من الحنث ممنوع فقد نص الشافعي رحمه الله على ما حكاه الرافعي في ابواب العفو انه لو قال
لعبده ان قرات القران فانت حر لا يعتق الا بقراءة الجميع الثاني ان هذه الالفاظ وان كانت
غير عربية لكنها قليلة فلا يخرج القران عن كونه عربيا كقصيدة فارسية فيها الفاظ عربية
فانها لا تخرج بذلك عن كونها فارسية والجواب انا لا نسلم بل تخرج عن كونه عربيا قطعا
بدليل صحة الاستثنا فيقول القران عربي الا كذا وكذا ومثله القصيدة ايضا الثالث انه
يكفي في كون هذه الالفاظ عربية استعمال العرب لها من حيث الجملة وحينيذ فاستعمال
الشارع لها في غير المعنى اللغوي لا يخرجها عن ذلك وجوابه ان خصوص الالفاظ بكونها
عربية او فارسية ليس حكما حاصلا لذات الالفاظ من حيث هي هي بل بحسب دلالتها
على تلك المعاني في تلك اللغة فلا يصير اللفظ عربيا الا اذا دل على المعنى الذي وضعه العرب
له وفيما قاله نظر بل الجواب العربي لا يخرج عن عربيته باستعماله في معنى اخر ويدل على هذا ان
الاعجمي كابراهيم لا يخرج عن العجمة باستعمال العرب له في معنى اخر كما صرح به النحاة ولهذا
منعوا صرفه وهذا اذا قلنا ان اللغات اصطلاحية فان قلنا توقيفية فالحكم بخصوص البعض
بالعربي لحيث تنقوي به جواب المصنف الرابع انه منقوض بالفاظ واقعة في القران

ليست عربية بل معربة فان المشكاة حبشية كما قال في المحصول وهندية كما قال الامدي
وابن الحاجب وهي الكوة والقسطاس رومية وهي الميزان والاستبرق فارسية وهي الديباج
الغليظ وسجيل ايضا فارسية وهي الحجر من الطين واجاب المصنف بانا لا نسلم ان هذه
الالفاظ ليست عربية بل غايته ان وضع العرب لها وافق وضع غيرهم كالصابون والتنور
فان اللغات متفقة فيها قال في المحصول ولئن سلمنا خروج هذه الالفاظ عن مقتضى
الدليل فيبقى ما عداها على الاصل وهذا الذي صححه المصنف والامام من كون المعرب لم
يقع في القران نقله ابن الحاجب عن الاكثرين ونص عليه الشافعي رضي الله عنه في اوايل الرسالة
فقال ما نصه وقد تكلم في القران من لو امسك عن بعض ما تكلم فيه لكان الامساك اولى به واقرب
من السلامة ان شا الله تعالى فقال منهم قايل ان في القران عربيا واعجميا هذا لفظه بحروفه
ومن الرسالة نقلته ثم انه اطال الاستدلال في الرد على قايله ثم قال والله يغفر لنا ولهم ولم
يصحح الامدي شيا وصحح ابن الحاجب وقوعه مستدلا باجماع النحاة على ان ابراهيم ونحوه
لا ينصرف للعلمية والعجمة واعلم ان المصنف لم يرتب هذه الاعتراضات على الوجه اللايق
فان اللايق الابتدا بالثالث ثم بالثاني ثم بالاول فيقول اولا لا نسلم انها غير عربية بل يكفي
فيه استعمالها عندهم سلمنا لكن لا تخرج القران عن كونه عربيا لانها قليل سلمنا خروجه
فلبس ممتنع لان المراد من قوله تعالى قرانا عربيا هو البعض قال وعورض بان
الشارع اخترع معاني فلا بد لها من الفاظ قلنا كفى التجوز وبان الايمان في اللغة هو التصديق
وفي الشرع فعل الواجب لانه الاسلام والا لم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير
الاسلام دينا فلن يقبل منه ولم يجز استثنا المومن من المسلم وقد قال تعالى فاخرجنا من
كان فيها من المومنين الاية والاسلام هو الدين لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام
والدين فعل الواجبات لقوله تعالى وذلك دين القيمة قلنا في الشرع تصديق خاص
وهو غير الاسلام والدين فانهما الانقياد والعمل الظاهر ولهذا قال تعالى لم تومنوا
ولكن قولوا اسلمنا وانما جاز الاستثنا لصدق المومن على المسلم لشبه ان التصديق
شرط صحة الاسلام اقول اعلم ان المعتزلة طعنوا في مقدمات دليلنا
فاجبناهم فانتقلوا الى النقض بالمشكاة وشبهها فاجبناهم فانتقلوا الى المعارضة
فقالوا ما ذكرتم وان دل على الشارع ما ابتدا وضع هذه الالفاظ لهذه المعاني

لكن

لكنه معارض بوجهين احدهما اجمالي والاخر تفصيلي الاول وهو الاجمالي ان
الشارع اخترع معاني لم يكن معقولة للعرب فلا بد لها من الفاظ تدل عليها
ويستحيل ان يكون الواضع لها هم العرب لانهم لا يعقلونها فيكون الواضع هو الله
تعالى فيكون شرعية وجوابه انا لا نسلم انه لا بد من احداث وضع لها بل يكفي التجوز
عما وضعته العرب لحصول المقصود وهو الافهام وقد تقدم ايضاحه عند حكاية المذاهب
الدليل الثاني وهو التفصيلي ان الايمان مستعمل في غير معناه اللغوي فيكون شرعيا
بيانه ان الايمان في اللغة هو التصديق وما انت بمومن لنا ولو كنا صادقين وفي الشرع
فعل الواجبات وذلك لان الايمان هو الاسلام والاسلام هو الدين والدين فعل الواجبات
فيصح ان الايمان فعل الواجبات وانما قلنا ان الايمان هو الاسلام لوجهين احدهما انه
لو كان غيره لما كان مقبولا ممن ابتغاه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا الاية الثاني لو
كان مغايرا له لامتنع استثناوه منه لان الاستثنا اخراج بعض الاول لكنه لا يمتنع لقوله
تعالى فاخرجنا من كان فيها من المومنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وجه الاستدلال ان
غير هاهنا بمعنى الا اذ لو كانت على ظاهرها لكان التقدير فما وجدنا فيها المغاير لبيت
المومنين فيكون المنفي هو بيوت الكفار وهو باطل فتقرر انه استثنا ثم ان هذا
الاستثنا مفرغ فلا بد له من تقدير شي عام منفي يكون هو المستثنى منه وذلك العام لا
بد من تعيينه بكونه من المومنين والا لزم انتفا بيوت الكفار وهو باطل لما قلنا فيكون التقدير
فما وجدنا فيها احدا من المومنين الا اهل بيت من المسلمين اي منهم واوقع الظاهر موقع المضمر
وذلك يستلزم استثنا المسلمين من المومنين فثبت ان المومنين الايمان هو الاسلام وانما قلنا ان
ان الاسلام هو الدين لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام وانما قلنا الدين فعل الواجبات
لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفا ويقيموا الصلاة ويوتوا
الزكوة وذلك دين القيمة اي دين الملة المستقيمة قوله وذلك اشارة الى كل ما تقدم
من اقام الصلوة وايتا الزكوة بالتاويل المذكور فيكون دينا ولك ان تقول في تقرير المصنف
لهذا الدليل اشكال لان من جملة مقدماته ان الاسلام هو الدين وان الدين هو فعل
الواجبات وقد استدل عليهما بما لا ينتج العكس والموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها وقد
قرره غيره على الصواب فقال ان فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام

هو الايمان واستدلوا عليه بما ذكره المصنف فينتج ان فعل الواجب هو الايمان وهو
المطلوب وهكذا قرره الامام واتباعه كصاحب الحاصل والامدي ومن تبعه كابن الحاجب
قوله قلنا في الشرع الى اخره شرع رحمه الله في الجواب عن هذا الدليل فقال الايمان في
الشرع ايضا هو التصديق كما هو في اللغة لكنه تصديق خاص وهو تصديق محمد صلى الله عليه
وسلم في كل امر ديني علم بالضرورة مجيئه به فيكون مجازا لغويا من باب تخصيص العام ببعض
مفهوماته كالدابة والايمان بهذا التفسير غير الاسلام وغير الدين فان الاسلام والدين
في اللغة هما الانقياد وفي الشرع هما الاعمال الظاهرة كالصلوة والصوم ولهذا قال تعالى
قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فاثبت لهم الاسلام ونفى عنهم الايمان فدل على التغاير
وبهذا ظهر الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فان مدلول الاية ان
من ابتغى دينا يغاير الاسلام فهو غير مقبول فاذا لم يكن الايمان دينا مغايرا كما تقدم لم يلزم عدم قبوله
وللقائل ان يقول يجوز ان يكون المراد في الاية هو المفهوم اللغوي والمعنى ان الاعراب ما صدقوا
محمدا ولكن انقادوا له ضرورة وجبنا فلا يلزم من تغاير المفهوم اللغوي ان يكون المفهوم
الشرعي متغايرا او النزاع فيه لا في الاول قوله واما جواز الاستثنا الى اخره لما بين المصنف
ان الايمان غير الاسلام احتاج ان يجيب عن الاية التي فيها استثنا المسلمين من المؤمنين فقال الاستثناء
ههنا لا يدل على انه هو بل على انه يصدق عليه كقولنا ما ملكت الحيوانات الا العبيد فالحيوان غير
العبيد قطعا لان الاعم غير الاخص ومع ذلك فقد استثنى منه لصدق الحيوان عليه اذا علمت
ذلك فنقول الصدق حاصل في المؤمن مع المسلم لان شرط صحة الاسلام وهو العمل الظاهر
كالصلوة وغيرها وجود الايمان وهو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم وكلما صدق المشروط صدق
الشرط فكلما صدق المسلم صدق المؤمن ولا ينعكس بدليل من كان مصدقا تاركا للافعال فلما
ثبت صدق المؤمن على المسلم صح الاستثنا ولا يلزم من كون المسلم مؤمنا ان يكون الاسلام هو
الايمان فان الكاتب ضاحك والكتابة غير الضحك والنزاع انما هو في الثاني اي في الاسلام
مع الايمان لا في المسلم مع المؤمن وفي الجواب نظر لانه يلزم من كون التصديق شرطا لصحة
الاسلام ان ينتفي عند انتفائه وهو غير منتف لقوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا
واكثر هذه الاجوبة المذكورة في الكتاب لا ذكر لها في المحصول ومختصراته قال فروع
الاول النقل خلاف الاصل اذ الاصل بقاء الاول ولانه يتوقف على الاول ونسخه ووضع

ثان

ثان فيكون مرجوحا الثاني الاسماء الشرعية موجودة المتواطية كالحج والمشتركة كالصلوة
الصادقة على ذات الاركان وصلاة المصلوب والجنازة والمعتزلة سموا اسماء الذوات
دينية كالمؤمن والفاسق والحروف لم توجد والفعل يوجد بالتبع الثالث صيغ العقود
كبعت انشاء اذ لو كان اخبارا فان كان ماضيا او حالا لم يقبل التعليق والا لم يقع وايضا
ان كذبت لم يعتبر وان صدقت فصدقها اما بها فيدور او بغيرها وهو باطل اجماعا وايضا
لو قال للرجعية طلقتك لم يقع كما لو نوى الاخبار اقول قد تقدم الاستدلال
على اثبات الحقيقة اللغوية والشرعية والعرفية وتقدم ان العرفية والشرعية منقولتان
من اللغوية فلذلك عقبه بفروع ثلثة مبنية على النقل الاول النقل خلاف الاصل
بمعنى ان اللفظ اذا احتمل النقل من الحقيقة اللغوية الى الشرعية او العرفية وعدم النقل
فالاصل عدم النقل لوجهين احدهما ان الاصل بقاء ما كان على ما كان كما سيأتي في القياس
والنقل فيه انتقال عما كان فيكون خلاف الاصل الثاني ان النقل يتوقف على الاول اي الوضع
اللغوي وعلى نسخه ثم الوضع الثاني واما الوضع اللغوي فانه يتم بشيء واحد وهو الوضع الاول
وما يتوقف على ثلاث امور مرجوح بالنسبة الى ما يتوقف على امر واحد لان طرق عدمه
اكثر الفرع الثاني ان الشارع هل نقل الاسماء والافعال والحروف ام نقل بعضها دون
بعض فنقول اما الاسماء فقد وجدت وكان قد تقدم لنا ان الاسماء اللغوية تنقسم الى المتباينة
والمترادفة والمشتركة والمشككة والمتواطية فنشرع الان نتكلم فيما وجد من تلك الا قسام
في الحقيقة الشرعية فنقول اما المتباينة فموجودة كالصلوة والصوم واهملها المصنف
لوضوحه وكذا المتواطية كالحج فانه يطلق على الافراد والتمتع والقران وهذه الثلثة مشتركة
في الماهية وهو الاحرام والوقوف والطواف والسعي واختلفوا في وقوع المشترك قال
في المحصول والحق وقوعها لان اسم الصلوة صادق على المشتملة على الاركان كالظهر وغيرها
وعلى الخالية عن الركوع والسجود كصلوة المصلوب والجنازة والخالية من القيام كصلاة
القاعد وليس بين هذه الاشياء قدر مشترك يمنع الاشتراك ومثله ايضا الطهور
الصادق على الماء والتراب وآلة الدباغ واما المترادفة فاهملها المصنف وصاحب
الحاصل لان الامام في المحصول ذكر انه لا يظهر انها لم توجد وليس كما قال فانه قد تقدم
من كلامه ان الفرض والواجب مترادفان وهما من الحقائق الشرعية وتقدم ايضا

ان للحرام اسما وللمندوب اسما فتكون ايضا مترادفة **قوله** والمعتزلة سموا يعني ان المعتزلة لما
اثبتوا الحقائق الشرعية قالوا انها تنقسم الى اسما للافعال كالصوم والصلوة والى اسما للذوات
المشتقة من تلك الافعال كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة وافعل التفضيل كقولنا زيد
مومن او فاسق او مخرج عنه او افسق من عمرو وسموا هذا الضرب بالدينية تفرقة بينها وبين
الاول وان كان الكل عندهم على السواء في انه شرعي هكذا قاله في المحصول وتبعه المصنف وفيه
نظر فان المنقول عن المعتزلة ان الدينية هي الاسما المنقولة شرعا الى اصل الدين كالايمان والكفر
واما الشرعية فكالصلوة والصوم وممن نص عليه امام الحرمين في البرهان والغزالي في المنخول
والمستصفى فقال قالت المعتزلة والخوارج وطايفة من الفقها الاسما لغوية ودينية وشرعية
اما اللغوية فظاهر واما الدينية فما نقلته الشريعة الى اصل الدين كالايمان والكفر والفسق
واما الشرعية فكالصلوة انتهى لفظ الغزالي ولم يذكر الامدي هذا القسم اعني الدينية
وذكره ابن الحاجب في المختصرين ولم يبينه **قوله** والحروف الى اخره يعني ان الحروف الشرعية بيان الحروف
لم توجد لانها لا تفيد وحدها وقال في المحصول انه الاقرب للاستقرا واما الفعل
فلم يوجد بطريق الاصالة للاستقرا ووجد بالتبع لنقل الاسم الشرعي لحصول الظهر
فان الفعل عبارة عن المصدر والزمان فان كان المصدر شرعيا استحال ان يكون الفعل
الا شرعيا وان كان لغويا فكذلك **الفرع الثالث** صيغ العقود كبعت وكذلك الفسوخ
كفسخت واعتقت وطلقت اخبارات في اصل اللغة وقد تستعمل في الشرع ايضا كذلك
فان استعملت لاحداث حكم كانت منقولة الى الانشا وقالت الحنفية انها اخبارات عن ثبوت
الاحكام وذلك بتقدير وجودها قبيل اللفظ وغايته ان يكون مجازا وهو اولى من النقل
كما سياتي والفرق بين الانشا والخبر من وجوه **احدها** ان الانشا لا يحتمل التصديق والتكذيب
بخلاف الخبر **الثاني** ان الانشا سبب لثبوت لا يكون معناه الا مقارنا للفظه بخلاف
الخبر فقد يتقدم وقد يتاخر **الثالث** الانشا هو الكلام الذي ليس له متعلق خارجي
يتعلق الحكم النفساني به بالمطابقة وعدم المطابقة بخلاف الخبر **الرابع** الانشا سبب لثبوت
متعلقه واما الخبر فمظهر له واستدل المصنف على كونه انشا بثلاثة ادلة **احدها** انه لو كان
اخبارا فان كان عن ماض او حال يلزم ان لا يقبل الطلاق التعليق لان التعليق عبارة عن

توقف

٨٦ توقف وجود الشي على شي اخر والماضي والحال موجود فلا يقبله وليس كذلك وان كان
ف خبرا عن مستقبل لم يقع لان قوله طلقتك في قوة قوله سأطلقك على هذا التقدير والطلاق
لا يقع به **الدليل الثاني** لو كانت اخبارات فان كانت كاذبة فلا اعتبار بها وان
كانت صادقة فصدقها ان حصل بهذه الصيغ نفسها اي يتوقف حصوله على
حصول الصيغة فيلزم الدور لان كون الخبر صدقا وهو قوله طلقتك مثلا موقوف على
وجود المخبر عنه وهو وقوع الطلاق فلو توقف المخبر عنه وهو وقوع الطلاق على الخبر
وهو قوله طلقتك لزم الدور وان حصل الصدق بغيرها فهو باطل اتفاقا للاجماع منا
ومنهم على عدم الوقوع عند عدم هذه الصيغة **الدليل الثالث** اذا قال للمطلقة الرجعية
في حال العدة طلقتك ونوى الاخبار فانه لا يقع عليه شي فان لم ينو شيا او نوى الانشا
فانه يقع بالاتفاق ولو كان اخبارا لم يقع كما لو نوى به الاخبار وفيه نظر لجواز ان يكون
خبرا عن الحال والله اعلم **قوله** الثانية المجاز اما في المفرد مثل الاسد
للشجاع او في المركب مثل اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي **قوله** وفيهما
كقوله احياني اكتحالي بطلعتك وصنعه ابن داود في القران والحديث لنا قوله تعالى جدارا
يريد ان ينقض قال فيه الباس قلنا لا الباس مع القرينة قال لا يقال لله تعالى انه متجوز
قلنا لعدم الاذن ولايهامه الاتساع فيما لا ينبغي **اقول** لما فرغ من مباحث
الحقيقة شرع في مباحث المجاز وقد قسم المجاز على ثلثة اقسام **احدها** ان يكون في
مفردات الالفاظ فقط كقولك رايت اسدا يعني الرجل الشجاع **الثاني** ان يقع في
التركيب فقط وذلك بان يستعمل كل واحد من تلك الالفاظ في موضوعه ويكون
الاسناد غير مطابق للواقع كقول **الشاعر** وهو الصَّلَتَانُ العَبْدِيّ
أَشَابَ الصَّغِيرَ وَأَفْنَى الكَبِيرَ ... كَرُّ الغَدَاةِ وَمَرُّ العَشِيّ
فالإشابة والإفنا والكر والمر حاصلة حقيقة لكن اسنادُ الاولين الى الاخيرين
مجاز لان الفاعل لهما هو الله تعالى **فان قيل** هذا البيت من القسم الثالث لان المراد بالصغير
ايضا من تقدم له الصغر **قلنا** الصغير لما وقع مفعولا لم يكن ركنا في الاسناد لكونه فضلة
فلم يجتمع المجاز التركيبي والافرادي **الثالث** ان يكون في الافراد والتركيب معا
كقولك احياني اكتحالي بطلعتك اي سرتني رويتك فاستعمل الإحيا في السرور

والاكتحال في الرويه وذلك مجاز ثم انه اسند الاحيا الى الاكتحال مع ان المحيي هو الله تعالى
وههنا امور احدها ان هذا التقسيم نقله الامام عن عبد القاهر الجرجاني
وارتضاه هو واتباعه ومنهم المصنف وفي متابعته اياهم اشكال تقدم في حد المجاز وهو
ان المركبات عنده غير موضوعه وقد منع ابن الحاجب وقوع المجاز في التركيب وحصره في
الافراد الثاني ان التعبير عن النسبه بالمركب غير مستقيم والصواب التعبير بالتركيب
اذ لو قلت هلك الاسد واردت ان الرجل الشجاع مرض مرضا شديدا فانه مجاز واقع في
المركب لا في النسبه وكذا ورد امير المومنين اي كتابه او امره فانه مجاز واقع في مركب
تركيب اضافه وليس هو المراد بل كل مجاز في غير النسبه فهو مركب فان الاسد من قولنا جا
الاسد مركب لانضمام غيره اليه واذا تقرر ايراد هذه الاشيا على التركيب بالمركب لدخولها
فيه فهي وارده على المفرد لخروجها منه الثالث التمثيل الذي مثل به انما يصح ان لو علم اعتقاد
المتكلم فقد يكون القايل دهريا فيكون قد استعمل اللفظ فيما وضع له في اعتقاده الرابع
المجاز في التركيب عقلي لان نقل الاسناد عن متعلقه الى غيره نقل الحكم عقلي لا للفظ لغويه
هكذا قاله في المحصول وهو ينبني على ان المركبات غير موضوعه قوله ومنع ابن داود يعني
ان ابا بكر ابن داود الاصفهاني الظاهري منع من دخول المجاز في القران والحديث
دليلنا قوله تعالى جدارا يريد وشبهه عبر عن الميل بارادة السقوط المختصه
بمن له شعور واذا جاز ذلك في القران جاز في الحديث لانه اولى ولانه لا قايل بالفرق
والخلاف في الحديث ليس بمشهور ولهذا قال الاصفهاني في شرح المحصول انه لا يعرف
في غير المحصول على ان الامام لم يصرح به بل كلامه محتمل احتج ابن داود بوجهين
احدهما ان وقوعه ان كان مع القرينه ففيه تطويل من غير فايده وان كان بدونها
ففيه التباس المقصود بغيره وجوابه انه لك مع القرينه فلا التباس ولها فوايد
ستاتي وهذا الدليل يودي الى منع المجاز مطلقا وهو مذهب الاستاذ ابي اسحق
الاسفرايني وجماعه الثاني لو تكلم الباري تعالى بالمجاز لقيل له متجوز وهو لا يقال اتفاقا
وجوابه ان اسما الله تعالى توقيفيه على المشهور فلا يطلق عليه الا باذن ولا اذن سلمنا
انها دايره مع المعنى وهو مذهب القاضي ابي بكر لكن شرطه الا يوهم نقصا وما نحن
فيه ليس كذلك فان المتجوز يوهم تعاطي ما لا ينبغي لاشتقاقه من الجواز وهو التعدي

قال

قال الثالثه شرط المجاز العلاقه المعتبر نوعها نحو السببيه القابليه
مثل سال الوادي والصوريه كتسميه اليد قدره والفاعليه مثل نزل السحاب والغاييه
كتسميه العنب خمرا والمسببيه كتسميه المرض المهلك بالموت والاولى اولى لدلالتها
على التعيين واولاها الغاييه لانها علة في الذهن ومعلوله في الخارج والمشابهه كالاسد
للشجاع والمنقوش وتسمى الاستعاره والمضاده مثل وجزا سيئه سيئه مثلها
والكليه كالقران لبعضه والجزئيه كالاسود للزنجي والاول اقوى للاستلزام والا
كالمسكر على الخمر في الدن وتسميه الشي باعتبار ما كان عليه كالعبد والمجاوره كالراويه
للقربه والزياده والنقصان مثل ليس كمثله شي واسال القريه والتعلق كالخلق للمخلوق

اقول يشترط في استعمال المجاز وجود العلاقه بين المعنى الحقيقي والمعنى
المجازي والا لجاز اطلاق كل لفظ على كل معنى وهو باطل وهل يكفي وجود العلاقه
ام لا بد من اعتبار العرب لها اي بان تستعملها فيه مذهبان حكاهما الامدي
من غير ترجيح وعبر عنهما بان المجاز هل هو موضوع ام لا اصحهما عند ابن الحاجب
انه لا يشترط لان اهل العربيه لا يتوقفون عليه واصحهما عند الامام واتباعه انه
يشترط لان الاسد له صفات وهي الشجاعه والحمى والبخر والجذام ومع ذلك
لا يجوز اطلاقه لغير الشجاع ولو كانت المشابهه كافيه من غير نقل لما امتنع وللخصم
ان يقول المشابهه كافيه في صفه ظاهره وهذه لا تتبادر الذهن اليها قال
القرافي والخلاف انما هو في الانواع لا في جزئيات النوع الواحد فالقايل بالاشتراط
يقول لا بد ان يصح عن العرب نوع التجوز بالكل الى الجزء مثلا وبالسبب الى المسبب والى
هذا المعنى اشار المصنف بقوله المعتبر نوعها قال في المحصول والذي يحضرنا من انواعها
اثنا عشر قسما وقد ذكرها المصنف كما ذكرها الا انه اسقط العاشر لاستغنائه
عنه بالثالث وقال الشيخ صفي الدين الهندي الذي يحضرنا من انواعها احد وثلثون
نوعا وعدها فلنقتصر على ما ذكره المصنف فان الزايد عليه اما متداخل او مذكور في غير
هذا الموضع احدها علاقه السببيه وهو اطلاق اسم السبب على المسبب اي
العله على المعلول ثم ان السبب على اربعه اقسام قابلي ويعبر عنه بالمادي وصوري
وفاعلي وغايي فكل موجود لا بد له من هذه الاربعه كالسرير فان مادته الخشب

وفاعله النجار وصورته الانسطاح وغايته الاضطجاع عليه وانما سميت الثلثة الاولى
اسبابا لتاثيرها في الاضطجاع وسمي الرابع وهو الغائي سببا لانه الباعث على ذلك
فانه اذا استحضر في ذهنه الاضطجاع حمله ذلك على العمل وهو معنى قولهم اول الفكر اخر
العمل ومعنى قولهم العلة الغائية علة العلل الثلثة في الاذهان ومعلولة العلل الثلثة في الاعيان
اي في الخارج مثال تسمية الشي باسم سببه القابلي قولهم سال الوادي اي
الما الذي في الوادي فعبر عن الما السائل بالوادي لان الوادي سبب قابل له فاطلق اسم
السبب على المسبب وفيه نظر فان المادي في اصطلاحهم جنس ماهية الشي كما تقدم
في الخشب مع السرير وها هنا ليس كذلك ويظهر ان هذا من باب تسمية الحال باسم المحل
او من مجاز النقصان الاتي وتقديره ما الوادي ومثال تسمية الشي باسم سببه
الصوري اطلاق اليد على القدرة في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم اي قدرة الله فوق
قدرتهم فاليد لها صورة خاصة يتاتى بها الاقتدار على الشي وهي تجويف راحتها
وصغر عظمها وانفصال بعضها من بعض ليلتوى على الاشيا فتشكل اليد مع
الاقتدار كتشكل السرير مع الاضطجاع وقد تقدم انه سبب صوري فيكون اليد كذلك
فاطلاقها على القدرة من باب اطلاق اسم السبب الصوري على المسبب وقد انعكس المثال على
الامام واتباعه ومنهم المصنف فقالوا كتسمية اليد قدرة والصواب كتسمية القدرة
يدا كما قررنا فاعلمه واحذر غيره وقد ذكر الامام في المحصول على الصواب ومثال
تسمية الشي باسم سببه الفاعلي قولهم نزل السحاب يعنون المطر فان السحاب سبب
فاعلي في المطر عرفا كما تقول الشمس نضج الثمار هكذا مثل المصنف تبعا للحاصل ومثله الامام
بقولهم نزلت السما واشار الى قول الشاعر اذا نزل السما بارض قوم رعيناه وان كانوا غضابا
وفيه نظر فان المطر فوقنا فهو سما والظاهر انه مراد المصنف ايضا وكانه فهم ان السما المعبر بها عن
المطر هو السحاب لا السما المعهود لعدم تاثيرها في المطر فصرح به ومثال تسمية الشي باسم
سببه الغائي قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا اي عنبا فاطلق الخمر على العنب لانها العلة الغائية
عندهم النوع الثاني علاقة المسببية وهو اطلاق اسم المسبب على السبب كتسمية المرض المهلك
بالموت واذا تعارض الامرين العلاقة الاولى وهي اطلاق اسم السبب على المسبب ومن التاثير وهي
اطلاق اسم المسبب على السبب فالاولى اولى لان السبب المعين يدل على المسبب المعين بخلاف العكس

الا ترى

٨٤

الا ترى ان البول مثلا يدل على انتقاض الوضوء وانتقاض الوضوء لا يدل على البول فقد يكون
عن لمس او غيره ولما كان فهم المسبب على السبب اقرب من عكسه كان اولى وقد يقال العكس
اولى لان وجود المسبب بدون السبب محال فالسبب لازم للمسبب ولا ينعكس لجواز تخلف المسبب
عن السبب ثم ان العلة الاولى قد عرفت انقسامها الى علل اربع فاذا تعارضت فاولاها
العلة الغائية لاجتماع علاقتي السببية والمسببية فيها لانها علة في الذهن من جهة ان الخمر
مثلا هو الداعي الى عصير العنب ومعلوله في الخارج لانها لا توجد الا اخرا كما تقدم انه
النوع الثالث المشابهة وهي تسمية الشي باسم ما يشبهه اما في الصفة وهو ما اقتصر المعنى
عليه الامام واتباعه كاطلاق الاسد على الشجاع او في الصورة كاطلاقه على الصورة المنقوشة
على الحائط وهذا النوع يسمى المستعار لانه لما اشبهه في المعنى او في الصورة استعرنا له اسمه
فكسوناه اياه ومنهم من قال كل مجاز مستعار حكاه القرافي الرابع المضادة وهي تسمية
الشي باسم ضده كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فاطلق على الجزاء سيئة مع ان الجزاء حسن
ويمكن ان يكون من مجاز المشابهة كما قال في المحصول لان المماثلة شرط ويمكن ان يكون ايضا
حقيقة لانه يسوء الجاني والاولى التمثيل بالمفازة للبرية المهلكة الخامس الكلية وهو
اطلاق اسم الكل على الجزء كاطلاق القران على بعضه ومثله الامام واتباعه باطلاق العام
على الخاص وفيه نظر فان العموم من باب الكلية لا من باب الكل والفرد منه من باب الجزئية
لا من باب الجزء كما تقدم ايضاحه في تقسيم الدلالة لا جرم ان المصنف مثل بالقران وفيه
نظر ايضا فان فيه نزاعا تقدم في الكلام على الحقيقة الشرعية والاولى التمثيل بقوله تعالى
يجعلون اصابعهم في اذانهم اي انامله السادس الجزئية وهو اطلاق اسم الجزء
على الكل كاطلاق الاسود على الزنجي فان بياض عينيه واسنانه مانع من كونه حقيقة واعلم
ان هذا المثال ذكره الامام واتباعه فتابعهم المصنف وهو عكس المدعى فانه من باب تسمية
الجزء باسم الكل كالقسم الذي قبله وايضا فالمفهوم من الاسود قيام السواد بظاهر جلده
فقط وايضا فحمل المشتق على الشي اعم من كونه ثابتا للكل او لبعضه بدليل الاعرج للمستور
احدى الرجلين والصواب التمثيل بقوله تعالى فتحرير رقبة والاول وهو اطلاق
اسم الكل على الجزء اقوى من اطلاق اسم الجزء على الكل لان الكل يستلزم الجزء من غير عكس
السابع الاستعداد وهو ان يسمى الشي المستعد لامر باسم ذلك الامر كتسمية الخمر

وهو في الدن بالمسكر فان الخمر في تلك الحالة ليس بمسكر بل مستعد له وعبر الامام عن هذا بتسمية
امكان الشيء باسم وجوده وعبر عنه ابن الحاجب بتسمية الشيء بما يؤول اليه الثامن تسمية الشيء
باعتبار ما كان عليه سواء كان جامدا كاطلاق العبد على العتيق او مشتقا كالضارب على من
فرغ من الضرب وهذا النوع ساقط في كثير من النسخ اكتفاء بما تقدم في الاشتقاق التاسع المجاورة
وهو تسمية الشيء باسم مجاوره كاطلاق الراوية على ظرف الماء وهو القربة فان الراوية لغة اسم للجمل
او البغل او الحمار الذي يستقى عليه كما قاله الجوهري واطلق على القربة لمجاورتها له العاشر
الزيادة وهو ان ينتظم الكلام باسقاط كلمة فيحكم بزيادتها كقوله تعالى ليس كمثله شيء فان الكاف
زائدة تقديره ليس مثله شيء اذ لو كانت اصلية لكان تقديره ليس مثل مثله شيء لان الكاف
بمعنى مثل وحينئذ فيلزم اثبات مثل لله تعالى وهو محال وللخصم ان يقول ليست الكاف
زائدة ويجاب عما قالوه بوجهين احدهما ان هذه قضية سالبة والسالبة تصدق بانتفاء
الذات وبانتفاء النسبة فاذا قلنا ليس زيد في الدار فيصدق ذلك بانتفاء زيد وانتفاء الدار
او انتفاء حصوله فيها فكذلك في الاية الثاني ان المثل يلزم منه بالضرورة ان يكون له مثل
فان زيدا اذا كان مثلا لعمرو كان عمرو مثلا له ايضا وحينئذ فيلزم من نفي مثل المثل نفي
المثل لانه يلزم من نفي اللازم نفي الملزوم فان قيل فيلزم انتفاء ذات الباري سبحانه وتعالى
على هذا التقدير لانه من جملة الامثال قلنا لا يلزم فان المراد نفي مثل المثل عن الله تعالى
لا نفيه تعالى او نقول خص بالعقل الحادي عشر النقصان وهو ان ينتظم الكلام بزيادة
كلمة فيعلم نقصانها كقوله تعالى واسأل القرية اي اهل القرية فان القرية هي الابنية المجتمعة وهي لا
تسأل وهذا المجاز انما هو من مجاز التركيب لان المجاز في الافراد هو اللفظ المستعمل في غير ما
وضع له والمحذوف لم يستعمل البتة بل الحاصل هو اسناد السؤال الى القرية وهو شان المجاز
الاسنادي ويظهر ان يكون هذا النوع المتقدم وهو المجاز بالزيادة كذلك ايضا لان الزائد
لم يستعمل في شيء البتة ومقتضى كلام المحصول ان هذين القسمين من مجاز الافراد الثاني
عشر التعلق الحاصل بين المصدر واسم المفعول واسم الفاعل فان كلا منها يطلق على الاخر
مجازا ويدخل فيه ستة اقسام احدها اطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول كقوله تعالى
من ماء دافق اي مدفوق ومنه قولهم سر كاتم اي مكتوم الثاني عكسه كقوله تعالى
حجابا مستورا اي ساترا وقوله تعالى انه كان وعده مأتيا اي آتيا على بعض الاقوال

الثالث

الثالث اطلاق المصدر على اسم الفاعل كقولهم رجل صوم وعدل اي صائم وعادل الرابع
عكسه كقولهم قم قياما واسكت سكوتا اي قائما وساكتا الخامس اطلاق اسم المفعول
على المصدر كقوله تعالى بأيكم المفتون اي الفتنة السادس عكسه وعليه اقتصر المصنف
كقوله تعالى هذا خلق الله اي مخلوقه وقوله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه اي من
معلوماته وللخصم ان يقول هذا من باب اطلاق اسم الجزء وارادة الكل لان المشتق
منه جزء من المشتق واعلم ان ابن الحاجب ذكر خمسة اقسام فقط وهي في الحقيقة اربعة
بلغ وحذف ما عداها مما ذكر في هذا الفصل من الاقسام والتفاريع قال
الرابعة المجاز بالذات لا يكون في الحرف لعدم الافادة والفعل والمشتق لانهما يتبعان
الاصول والعلم لانه لم ينقل لعلاقة اقول دخول المجاز في الكلام قد يكون
بالذات اي بالاصالة وقد يكون بالتبعية والذي لا يدخل فيه المجاز بالذات امور احدها الحرف
لانه لا يفيد معناه وحده بل لا يفيد الا بذكر متعلقه فاذا لم يفد وحده فلا يدخله المجاز
لان دخوله فرع عن كون الكلام مفيدا واما ثبوت دخوله فيه بالتبع فبان يستعمل متعلقا بها
استعمالا مجازيا فيسري التجوز من المتعلقات اليها كقوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون
لهم عدوا فان تعليل الالتقاط بصيرورته عدوا لما كان مجازا كان ادخال لام العلة ايضا مجازا
وهذا في الحقيقة يرجع الى مجاز التركيب لكون الحرف قد ضم الى ما لا ينبغي ضمه اليه هكذا قاله في المحصول
وفيه نظر فان هذا الضم قد يوجد في المجاز الافرادي كقولنا رأيت اسدا يرمي بالنشاب وايضا
فلو لم يدخل المجاز بالذات في الحرف لكونه غير مفيد بنفسه لم يدخل فيه الحقيقة بالذات ايضا
لكنه سيأتي في الفصل الثامن في تفسير الحروف انها وضعت لمعان واستعملت فيها الثاني
الفعل باقسامه والمشتق باقسامه كضارب ونحوه لان كلا من الفعل والمشتق تابع لاصله وهو
المصدر في كونه حقيقة او مجازا فاطلاق ضارب مثلا بعد انقضاء الضرب او قبله انما كان مجازا
لان اطلاق الضرب والحالة هذه كقولنا زيد ذو ضرب مجاز لا حقيقة الثالث العلم لانه ان كان
مرتجلا او منقولا لغير علاقة فلا اشكال في كونه ليس بمجاز وان نقل لعلاقة كمن سمى ولده مباركا
لما اعتقد من حمله او وضعه من البركة فكذلك لانه لو كان مجازا لامتنع اطلاقه عند زوال العلاقة وليس
كذلك وتعليل المصنف بكونه لم ينقل لعلاقة لا يستقيم بل الصواب ما قلناه نعم لو قارن الاستعمال
وجود العلاقة فان التزم كونه مجازا فيرد عليه هنا والا ورد عليه في حد المجاز وايضا فيرد عليه قولهم

هذا حاتم جودا وزهير شعرا وقرأت سيبويه فانها اعلام دخولها التجوز الا ان يقال الكلام
انما هو في استعمال العلم فيما جعل علما عليه لكنه على هذا التقدير لا بد من تخصيص الدعوى وايضا
وكلامه يوهم ان العام قد يدخل فيه المجاز بطريق التبع وليس كذلك واذا علمت ما ذكرناه علمت
ان ما عداه يدخل فيه المجاز بالذات قال في المحصول وهو اسم الجنس فقط نحو اسد وفي المستصفى
للغزالي ان المجاز قد يدخل في الاعلام ايضا قال الخامسة المجاز خلاف الاصل لاحتياجه
الى الوضع الاول والمناسبة والنقل ولاخلاله بالفهم فان غلب كالطلاق تساويا والاولى الحقيقة
عند ابي حنيفة والمجاز عند ابي يوسف رضي الله عنهما اقول الاصل في الكلام هو الحقيقة
حتى اذا تعارض المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقي اولى لان المجاز خلاف الاصل والمراد بالاصل هنا
اما الدليل او الغالب والدليل عليه امران احدهما ان المجاز انما يتحقق عند نقل اللفظ من شيء الى
شيء لعلاقة بينهما وذلك يستدعي امورا ثلثة الوضع الاول والمناسبة والنقل واما الحقيقة فانه يكفي
فيها امر واحد وهو الوضع الاول وما يتوقف على شيء واحد اغلب وجودا مما يتوقف على ذلك
الشيء مع شيئين اخريين وقد اهمل المصنف الاستعمال لانه لا بد منه فيهما الثاني ان المجاز يخل بالفهم وتقريره
من وجهين احدهما ان الحمل على المجاز يتوقف على القرينة الحالية او المقالية وقد تخفى هذه القرينة
على السامع فيحمل اللفظ على المعنى الحقيقي مع ان المراد هو المجازي الثاني ان اللفظ اذا تجرد عن القرينة
فلا جائز ان يحمل على المجاز لعدم القرينة ولا على الحقيقة لانه يلزم الترجيح بلا مرجح لان المجاز والحقيقة
متساويان على هذا التقدير وقد نص عليه في المحصول كما ساذكره واما هذه المسألة ولا علينا
مع الوقوع في الاشتراك فيلزم التوقف وهو مخل بالفهم قوله فان غلب اي هذا اما اذا لم يكن
المجاز غالبا على الحقيقة فان غلب فقال ابو حنيفة الحقيقة اولى لكونه حقيقة وقال ابو يوسف المجاز
اولى لكونه غالبا قال القرافي في شرح التنقيح وهو الحق لان الظهور هو المكلف به وفي المحصول
والمنتخب عن بعضهم انهما يستويان فلا ينصرف لاحدهما الا بالنية لان كل واحد راجح من وجه
ومرجوح من وجه واسقط صاحب الحاصل وجزم به الامام في المعالم ومثله بالطلاق فقال انه
حقيقة في اللغة في ازالة القيد سواء كان عن نكاح او ملك يمين او غيرهما اخص في العرف
بازالة قيد النكاح فلاجل ذلك اذا قال الرجل لامرأته انت طالق لا يقع الا بالنية ثم قال فان قيل
فيلزم ان لا ينصرف الى المجاز الراجح وهو ازالة قيد النكاح الا بالنية وليس كذلك قال فالجواب
انه انما لم يحتج الى النية لانا ان حملناه على المجاز الراجح وهو ازالة قيد النكاح فلا كلام وان حمل على الحقيقة

المرجوحه

المرجوحة وهو ازالة مسمى القيد من حيث هو فيلزم زوال قيد النكاح ايضا لحصول مسمى القيد
فيه ولا جرم ان احد الطرفين في هذا المثال لخصوصه لم يحتج الى النية خلاف الطرف الآخر وقد تبع المصنف
كلام المعالم في اختيار التساوي والتمثيل بالطلاق ولم يذكرهما في المحصول ولا في المنتخب وههنا
امور مهمة احدها انه لم يحرر محل النزاع وقد حرره الحنفية في كتبهم فان مرجع هذه
المسألة اليهم ونقله القرافي عنهم ايضا فقالوا المجاز له اقسام احدها ان يكون مرجوحا لا
يفهم الا بقرينة كالاسد للشجاع فلا اشكال في تقديم الحقيقة وهذا واضح الثاني ان يغلب
استعماله حتى يساوي الحقيقة فقد اتفق ابو حنيفة وابو يوسف على تقديم الحقيقة ولا خلاف
ايضا نحو النكاح فانه يطلق على العقد والوطي اطلاقا متساويا مع انه حقيقة في احدهما مجاز
في الآخر وجعل ابن التلمساني في شرح المعالم هذه الصورة محل النزاع قال لانه اذا تعارض
فلا يتعين الا بقرينة وقد ذكر في المحصول هذه الصورة في المسألة السابعة من الباب التاسع وجزم
بالتساوي الثالث ان يكون راجحا والحقيقة مماتة لا تراد في العرف فقد اتفقا على
على تقديم المجاز لانه اما حقيقة شرعية كالصلوة او عرفية كالدابة ولا خلاف في تقديمهما على
الحقيقة اللغوية مثاله حلف لا ياكل من هذه النخلة فانه يحنث بثمرها لا بخشبها وان كان هو الحقيقة
لانها قد اميتت الرابع ان يكون راجحا والحقيقة تتعاهد في بعض الاوقات فهذا موضع الخلاف
كما لو قال لا اشربن من هذا النهر فهو حقيقة في الكرع من النهر بفيه واذا اغترف بالكوز وشرب فهو
مجاز لانه شرب من الكوز لا من النهر لكنه المجاز الراجح المتبادر والحقيقة قد تراد لان كثيرا من الرعاة وغيرهم
يكرع بفيه وقال الاصفهاني في شرح المحصول محل الخلاف ان يكون المجاز راجحا على الحقيقة بحيث يكون
هو المتبادر الى الذهن عند الاطلاق كالمنقول الشرعي والعرفي فيرد اللفظ من غير الشرع وغير
العرف فاما اذا ورد من احدهما فانه يحمل على ما وضعه له الامر الثاني ان الحكم بالتساوي الموجب
للتوقف على القرينة مطلقا مستقيم اذا لم يكن المجاز من بعض افراد الحقيقة كالراوية فان كان فردا
منه فلا فانه اذا قال القائل مثلا ليس في الدار دابة فليس فيها حمار قطعا لانا ان حملنا اللفظ على المجاز
الراجح وهو الحمار وشبهه فلا كلام او على نفي الحقيقة وهو مطلق ما دب فينتفي الحمار ايضا لانه يلزم من
نفي الاعم نفي الاخص فصار الكلام دالا على نفي المجاز الراجح على كل تقدير فلا يتوقف على القرينة اما الحقيقة
المرجوحة فهي منتفية على تقدير دون تقدير فحسن التوقف وان كان الكلام في سياق الثبوت
كان دالا على ثبوت الحقيقة المرجوحة فاذا قال في الدار دابة فان حملناه على الحقيقة المرجوحة

وللاعلام او المجاز الراجح ثبت ايضا لانه يلزم من ثبوت الاخص ثبوت الاعم واما المجاز فثابت
على تقدير دون تقدير يتوقف على القرينة فصارت الصور خمسة ثلاثة تتوقف على القرينة واثنان
لا يتوقفان الامر الثالث ان التمثيل بالطلاق فيه نظر لانه صار حقيقة عرفية عامة في
حل قيد النكاح وهي مقدمة على اللغوية كما سياتي ولا ذكر للمسالة في كتب الامدي ولا في كلام ابن
الحاجب قال السادسة يعدل الى المجاز لثقل لفظ الحقيقة كالخنفقيق او لحقارة
معناه كقضاء الحاجة او لبلاغة لفظ المجاز او عظمة في معناه كالمجلس او زيادة بيان كالاسد
السابعة اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا مجازا كما في الوضع الاول والاعلام وقد يكون حقيقة
ومجازا باصطلاحين كالدابة الثامنة علامة الحقيقة سبق الفهم والعراء عن القرينة وعلامة
المجاز الاطلاق على المستحيل مثل واسئل القرية والاعمال في المنسي كالدابة للحمار اقول
المسالة السادسة في سبب العدول عن الحقيقة الى المجاز وهو اما ان يكون بسبب لفظ
الحقيقة او معناها او بسبب لفظ المجاز او معناه فالاول ان يكون لفظ الحقيقة ثقيلا على
اللسان كالخنفقيق قال الجوهري هو الداهية ثم ذكر الجوهري في الكلام على الداهية ان
الداهية هو ما يصيب الشخص من نوب الدهر العظيمة قال وهو ايضا الجيد الراي اذا تقرر
هذا فلك ان تعدل عن هذا اللفظ لثقله الى لفظ اخر بينه وبين المصيبة علاقة كالموت مثلا
فيقال وقع في الموت وزعم كثير من الشارحين ان المجاز هنا هو الانتقال من الخنفقيق الى الداهية
وهو غلط فان موضوع الخنفقيق لغة هو الداهية كما نقلناه عن الجوهري واما الثاني فهو ان
يكون معناها حقيرا كقول السائل لسلمان الفارسي علمكم نبيكم كل شيء حتى الخراءة بكسر
الخاء المعجمة على وزن الرسالة فقال سلمان اجل نهانا عن كذا وكذا فلما كان معناها حقيرا
عدل عنها الى التعبير بالغائط الذي هو اسم للمكان المطمئن اي المنخفض وبقضاء الحاجة
ايضا الذي هو عام في كل شيء وظن جمع من الشارحين ان الغائط هو الحقيقة فعدل
عنه الى قضاء الحاجة وهو غلط فاحش اوقعهم فيه صاحب الحاصل فانه غلط في اختصار
كلام المحصول واما الثالث فهو ان يحصل باستعمال لفظ المجاز شيء من انواع البديع
والبلاغة كالمجانسة والمقابلة والسجع ووزن الشعر ولا يحصل بالحقيقة وفسر بعض
الشارحين البلاغة بما يرجع حاصله الى كونه اقوى وابلغ في المعنى من الحقيقي وليس كذلك
فان القوة قسم اخر سياتي واما الرابع فهو ان يكون في المجاز عظمة اي تعظيم كقولك سلام

على المجلس

على المجلس العالي فان فيه تعظيما بخلاف المخاطبة كقولك سلام عليك او يكون فيه زيادة بيان
اي يكون فيه تقوية لما يريد المتكلم كما قاله في المحصول كقولك رايت اسدا يرمي فان فيه من
المبالغة ما ليس في قولك رايت انسانا يشبه الاسد في الشجاعة ولا ذكر لهذه المسالة في المنتخب
ولا في كتب الامدي وابن الحاجب المسالة السابعة اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا مجازا
وذلك في شيئين ذكرهما الامدي وابن الحاجب الامام والامدي احدهما وعليه اقتصر ابن الحاجب
اذا وضع الواضع لفظا لمعنى ولم يستعمله فيه لما تقدم لك في حد الحقيقة والمجاز ان كلا منهما هو
اللفظ المستعمل فاذا لم يستعمل لا يكون حقيقة ولا مجازا واهمل المصنف هذا القيد ولا بد
منه وقيده تبعا للامام بالوضع الاول ليحترز عن المجاز فانه موضوع على الصحيح كما تقدم عند
ذكر العلاقة لكن الوضع الحقيقي سابق على الوضع المجازي ووجه الاحتراز ان المراد من كون
المجاز موضوعا ان استعماله يتوقف على اعتبار العرب لتلك العلاقة الحاصلة في ذلك المجاز
اما باستعمالهم له او لمثله واما بتنصيصهم عليه فلما كان وضعه قد يكون بالاستعمال لم يكن اطلاق
القول بان الوضع ليس حقيقة ولا مجازا فان هذا النوع من الوضع مجاز لوجود شرطه فيه الثاني
الاعلام كثور واسد ونحوهما فلا تكون حقيقة لانها ليست بوضع واضع اللغة ولانها مستعملة
في غير موضوعها الاصلي ولا مجازا لانها مستعملة لغير علاقة وهذا الكلام ضعيف اما الاول
فلان العرب قد وضعت اعلاما كثيرة واما الثاني فانه انما ياتي اذا فرعنا على مذهب سيبويه وهو ان
الاعلام كلها منقولة وقد خالفه الجمهور وقالوا انها تنقسم الى منقولة ومرتجلة سلمنا لكن ينبغي
ان يكون حقيقة عرفية خاصة واما الثالث فقد تقدم منعه في المسالة الرابعة قوله وقد يكون
اي قد يكون اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد حقيقة ومجازا لكن باصطلاحين كاطلاق
الدابة على الانسان مثلا فانه حقيقة لغوية مجاز عرفي وقد علمت من هذا ومما قبله ان اللفظ الواحد
بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة فقط او مجازا فقط او حقيقة ومجازا او لا حقيقة
ولا مجازا المسالة الثامنة في علامة كون اللفظ حقيقة في المعنى المستعمل فيه وهو امران
احدهما سبقه الى افهام جماعة من اهل اللغة بدون قرينة لان السامع لولا يعلم ان الواضع
وضعه لم يسبق فهمه اليه دون غيره وقد اهمل المصنف التقييد بالقرينة مع الامام واتباعه
ذكروه ولا بد منه ليخرج قولك رايت اسدا يرمي بالنشاب ونحوه فان قيل المشترك اذا
تجرد عن القرينة لا يسبق الى الفهم منه شيء مع انه حقيقة في كل من افراده قلنا العلامة

تستلزم الاطراد لا الانعكاس الثاني تعريه اللفظ عن القرينه فاذا سمعنا اهل اللغه يعبرون
عن المعنى الواحد بلفظين لكن احدهما لا يستعملونه الا بقرينه ويكون الاخر حقيقه لان تجرد القرينه
دليل على الحقيقه واللفظ لذلك المعنى عندهم واما المجاز فله ايضا علامات احداها اطلاق
الشي على ما يستحيل منه لان الاستحاله تقتضي انه غير موضوع له فيكون مجازا كقوله تعالى واسئل
القريه الثانيه اعمال اللفظ في المنسي بان يكون اللفظ موضوعا لمعنى له افراد فيترك اهل العرف
استعماله في بعض تلك الافراد بحيث يصير ذلك البعض منسيا ثم يستعمل اللفظ في ذلك البعض المنسي
فيكون مجازا اي عرفيا كما قاله الامام مثاله الدابه فانها موضوعه في اللغه لكل ما دب كالفرس
والحمار وغيرهما فترك اهل بلاد العراق استعمالها في الحمار بحيث صار منسيا فاطلاقها عليه مجاز
عندهم واما اطلاقها على غير المنسي فقد اطلقوا بانه مجاز لغوي لان قصرها على الحمار بارض مصر
او الفرس بارض العراق وضع اخر ولقائل ان يقول ان استعملها المتكلم ملاحظا للوضع الاول
كان حقيقه والا كان مجازا لان الوضع الثاني لا يخرج الاول عما وضع له وقد نقل الامام علامات اخرى
للحقيقه والمجاز وضعفها فلذلك تركها المصنف قال الفصل السابع في تعارض ما
يخل بالفهم وهو الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص وذلك على عشره اوجه الاول
النقل اولى من الاشتراك لافراده في الحالين كالزكوه الثاني المجاز اولى منه للكثره واعمال اللفظ
مع القرينه ودونها كالنكاح الثالث الاضمار خير لان احتياجه الى القرينه في صوره واحتياج الاشتراك
اليها في صورتين مثل واسأل القريه الرابع التخصيص خير لانه خير من المجاز كما سياتي مثل ولا تنكحوا
ما نكح اباؤكم فانه مشترك او مختص بالعقد وخص عنه الفاسد الخامس المجاز خير من النقل لعدم
استلزامه نسخ الاول كالصلوه السادس الاضمار خير لانه مثل المجاز كقوله تعالى وحرم الربا فان
الاخذ مضمر والربا نقل الى العقد السابع التخصيص اولى لما تقدم مثل احل الله البيع فانه المبادله
مطلقا وخص عنه الفاسد او نقل الى المستجمع لشرائط الصحه الثامن الاضمار مثل المجاز لاستوائهما
في القرينه مثل هذا ابني التاسع التخصيص خير لان الباقي متعين والمجاز ربما لا يتعين مثل ولا
تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فان المراد التلفظ وخص النسيان او الذبح العاشر التخصيص خير
من الاضمار لما مر مثل ولكم في القصاص حياة تنبيه الاشتراك خير من النسخ لانه لا يبطل والاشتراك
بين علمين خير منه بين علم ومعنى وهو خير منه بين معنيين اقول الخلل الحاصل في
فهم مراد المتكلم يحصل من احتمالات خمسه وهي الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص لانه

اذا انتفى احتمال الاشتراك والنقل كان اللفظ موضوعا لمعنى واحد واذا انتفى احتمال المجاز والاضمار
كان المراد باللفظ ما وضع له واذا انتفى احتمال التخصيص كان المراد باللفظ جميع ما وضع له فلا يبقى
عند ذلك خلل في الفهم هكذا قاله الامام ولا شك ان هذه الاحتمالات انما تخل باليقين لا بالظن
وقد نص هو على ان الادله السمعيه لا تفيد اليقين الا بعد شروط عشره وهي هذه الخمسه
وانتفا النسخ والتقديم والتاخير وتغير الاعراب والتصريف والمعارض العقلي فبطل كون الخلل
منحصرا في الخمسه التي ذكرها وليس المراد بالمجاز هنا مطلق المجاز وهو المقابل للحقيقه بل المراد به
مجاز خاص وهو المجاز الذي ليس باضمار ولا تخصيص ولا نقل لان كل واحد من هذه الثلثه مجاز
ايضا ولهذا اقتصر بعض المحققين على ذكر التعارض بين الاشتراك والمجاز وانما اورد هذه الثلثه
لكثره وقوعها او لقوتها حتى اختلف في بعضها وهو التخصيص هل هو سالب للاطلاق ام لا
كما سياتي واعلم ان التعارض بين الاحتمالات الخمسه المذكوره في الكتاب يقع على عشره
اوجه وضابطه ان ناخذ كل واحد مع ما بعده فالاشتراك يعارض الاربعه الباقيه
والنقل يعارض الثلثه الباقيه واما معارضته للاشتراك فقد تقدمت فهذه سبعه اوجه
والمجاز يعارض الاضمار والتخصيص ومعارضته للاشتراك والنقل تقدمت فهذه تسعه
والاضمار يعارض التخصيص ومعارضته للثلثه المتقدمه تقدمت فهذه عشره اوجه ولم يتعرض
الامام واتباعه لمثلها وقد تعرض المصنف لذلك واذا اردت معرفه الاولى من هذه الخمسه
عند التعارض من غير تكلف اليه فاعلم ان كل واحد منها مرجوح بالنسبه الى كل ما بعده
راجح على ما قبله الا الاضمار والمجاز فهما سيان واذا استحضرت هذه الاحكام كان تنبيها المصنف
اتيت بالجواب سريعا وهي دقيقه غفلوا عنها الاول النقل اولى من الاشتراك لان المنقول
مدلوله مفرد في الحالين اي قبل النقل وبعده اما قبل النقل فلان مدلوله المنقول عنه
وهو المعنى اللغوي واما بعده فالمنقول اليه وهو الشرعي او العرفي واذا كان مدلوله مفردا
فلا يمتنع العمل به بخلاف المشترك فان مدلوله متعدد في الوقت الواحد فيكون مجملا لا يعمل
به الا بقرينه عند من لا يحمله على المجموع مثاله لفظ الزكوه يحتمل ان يكون مشتركا بين النماء وبين
القدر المخرج من النصاب وان يكون موضوعا للنماء فقط ثم نقل الى القدر المخرج شرعا فالنقل
اولى لما قلناه الثاني المجاز اولى من الاشتراك لوجهين احدهما ان المجاز اكثر من الاشتراك
بالاستقراء حتى بالغ ابن جني وقال اكثر اللغات مجاز والكثره تفيد الظن في محل الشك الثاني

ان فيه اعمالا للفظ دايما لانه ان كان معه قرينه تدل على اراده المجاز اعملناه فيه والا اعملناه
في الحقيقه بخلاف المشترك فانه لابد في اعماله من القرينه مثاله النكاح يحتمل ان يكون
مشتركا بين العقد والوطي وان يكون حقيقه في احدهما مجازا في الاخر فيكون المجاز اولى
لما قلنا الثالث الاضمار اولى من الاشتراك لانه لا يحتاج الى القرينه الا في صورة
واحدة وهو حيث لا يمكن اجرا اللفظ على ظاهره فحينئذ لابد من قرينه تعين المراد واما اذا
اجري على ظاهره فلا يحتاج الى قرينه بخلاف المشترك فانه مفتقر الى القرينه في جميع صوره
مثاله قوله تعالى واسال القريه فيحتمل ان يكون لفظ القريه مشتركا بين الاهل والابنيه وان
يكون حقيقه في الابنيه فقط ولكن اضمر الاهل فالاضمار اولى لما قلناه الرابع التخصيص
اولى من الاشتراك لان التخصيص خير من المجاز كما سياتي والمجاز خير من الاشتراك كما تقدم والخير
من الخير خير مثاله استدلال الحنفي على انه لا يحل له نكاح امراة زنى بها ابوه بقوله تعالى
ولا تنكحوا ما نكح اباوكم بنى على ان المراد بالنكاح هنا هو الوطي فيقول الشافعي يلزمك الاشتراك
لانه قد تقرر ان النكاح حقيقه في العقد كما في قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم فيتعين حمله هنا
عليه فرارا من ذلك فيقول الحنفي وانت ايضا يلزمك التخصيص لان العقد الفاسد لا يقتضي
التحريم فيقول الشافعي التخصيص اولى لما قلناه الخامس المجاز اولى من النقل لان النقل
يستلزم نسخ المعنى الاول بخلاف المجاز مثاله الصلوة فان المعتزله يدعون نقلها من الدعا
الى الافعال الخاصه والامام واتباعه يقولون ان استعمالها فيها بطريق المجاز فيكون المجاز
اولى لما قلناه السادس الاضمار اولى من النقل لان الاضمار والمجاز متساويان كما سياتي
والمجاز خير من النقل لما عرفت والمساوي للخير خير مثاله قوله تعالى وحرم الربا فالايه لا
بد فيها من تاويل لان الربا هو الزياده ونفس الزياده لا توصف بحل ولا حرمه فقالت الحنفيه المقدر
اخذ الربا اي اخذ الزياده فاذا توافقا على اسقاطها صح العقد وقال الشافعي الربا نقل الى
العقد المشتمل على الزياده بقرينه قوله واحل الله البيع فيكون المنهي عنه هو نفس العقد
فيفسد سوا اتفقا على حط الزياده ام لا السابع التخصيص اولى من النقل لان التخصيص خير
من المجاز كما سياتي والمجاز خير من النقل لما تقدم والخير من الخير خير مثاله قوله تعالى واحل
الله البيع فان الشافعي يقول المراد بالبيع هو البيع اللغوي وهو مبادله الشي بالشي مطلقا
ولكن الايه خصت باشيا ورد النهي عنها فعلى هذا يجوز بيع لبن الادميات مثلا ما لم يثبت

تخصيص

تخصيصه ويقول الحنفي نقل الشارع لفظ البيع من مدلوله اللغوي الى المستجمع لشرايط
الصحه فليس باقيا على عمومه حتى يستدل به على كل مبادله فيقول الشافعي التخصيص اولى
وهذه الايه للشافعي فيها خمسه اقوال وهذان الاحتمالان قولان من جملتها الثامن الاضمار
مثل المجاز اي فيكون اللفظ مجملا حتى لا يترجح احدهما الا بدليل لاستوايهما في الاحتياج
الى القرينه وفي احتمال خفايها وذلك لان كلا منهما يحتاج الى قرينه تمنع المخاطب عن فهم
الظاهر وكما يحتمل وقوع الخفا في تعيين المضمر يحتمل وقوعه في تعيين المجاز فاستويا وهذا ما
جزم به الامام في المحصول والمنتخب وجزم في المعالم بان المجاز اولى لكثرته لكنه ذكر بعد ذلك
في تعليل المسله العاشره انهما سيان مثاله اذا قال السيد لعبده الاصغر منه سنا
هذا ابني فيحتمل ان يكون قد عبر بالبنوه عن العتق فيحكم بعتقه ويحتمل ان يكون فيه اضمار
تقديره مثل ابني اي في الحنو او في غيره فلا يعتق والمسله فيها اختلاف في مذهبنا والمختار
انه لا يعتق بمجرد هذا اللفظ التاسع التخصيص خير من المجاز لان الباقي بعد التخصيص
متعين لان العام يدل على جميع الافراد فاذا اخرج البعض بدليل بقيت دلالته على الباقي
من غير تامل واما المجاز فربما لا يتعين لان اللفظ وضع ليدل على المعنى الحقيقي فاذا انتفى بقرينه
اقتضى صرف اللفظ الى المجاز الى نوع تامل واستدلال لاحتمال تعدد المجازات مثاله
استدلال ابي حنيفه على ان الذابح اذا ترك التسميه عمدا لا تحل ذبيحته بقوله تعالى ولا تاكلوا
مما لم يذكر اسم الله عليه اي لا تاكلوا مما لم يتلفظ عليه باسم الله تعالى فيلزمه التخصيص لانه
يسلم ان الناسي تحل ذبيحته فيقول الشافعي المراد بذكر الله تعالى هو الذبح مجازا لان الذبح
غالبا يقارنه التسميه فيكون نهيا عن اكل غير المذبوح او يقول هو مجاز عن ذبح عبده الاوثان
وما اهل به لغير الله لملازمته ترك التسميه العاشر التخصيص خير من الاضمار لانه قد
مر ان التخصيص خير من المجاز وان المجاز والاضمار متساويان والخير من المساوي خير مثاله
قوله تعالى ولكم في القصاص حياه فقال بعضهم الخطاب مع الورثه لانهم اذا اقتصوا فقد
سلموا واحيوا انفسهم من شر هذا القاتل الذي صار عدوا لهم بالقتل وقال بعضهم الخطاب
للقاتلين لان الجاني اذا اقتص منه فقد انمحى اثمه فيبقى حيا حياه معنويه فعلى هذين الوجهين
لا اضمار ولا تخصيص وقال بعضهم الخطاب للناس كلهم وحينئذ فيحتمل ان يكون فيه
اضمار وتقدير ولكم في مشروعيه القصاص حياه لان الشخص اذا علم انه يقتص منه

فسكت عن القتل لحصل الحنوع وعلى هذا فلا تخصيص ويحتمل ان لا يقدر شي ويكون القصاص بنفسه فيه الحنوع اما الحقيقة ولكن لغير الجاني المعنى الذي قلناه وهو الانكفاف او المعنوية ولكن للجاني خصوصه لانه قد يسلم من الاثم وعلى هذا فلا اضمار فيه لكن فيه تخصيص واعلم ان الامدي وابن الحاجب لم يتعرضا الا للاشتراك مع المجاز فقط واهملا التسعة الباقية

قوله تنبيه الى اخره اعلم ان التخصيص الذي سوى ترجيحه على الاشتراك هو التخصيص في الاعيان اما التخصيص في الازمان وهو النسخ فان الاشتراك خير منه وحينئذ فيكون الباقي خيرا منه بطريق الاولى وذلك لان الاشتراك ليس فيه ابطال بل يقتضي التوقف الى القرينة والنسخ يكون مبطلا والاشتراك بين علمين خير من الاشتراك بين علم ومعنى لان العلم يطلق على شخص مخصوص فان المراد انما هو العلم الشخصي لا الجنسي والمعنى يصدق على اشخاص كثيرة فكان اختلال الفهم بجعله مشتركا بين علمين اقل فكان اولى مثاله ان يقول شخص رايت الاسود بن فحمله على شخصين كل منهما اسمه الاسود اولى من حمله على شخص اسمه الاسود واخر لونه اسود والاشتراك بين علم ومعنى خير من الاشتراك بين معنيين لقلة الاختلال فيه لقوله وهو عايد على الاشتراك بين علمين ومعنى ومثاله الاسود بن ايضا فحمله على العلم والمعنى اولى من شخصين لونهما اسود ولقايل ان يقول المشترك لابد ان يكون حقيقة في افراده والعلم ليس لحقيقة ولا مجاز كما سبق قال الفصل الثامن في تفسير حروف يحتاج اليها وفيه مسايل الاولى الواو للجمع المطلق باجماع النحاة ولانها تستعمل حيث يمتنع الترتيب مثل تقاتل زيد وعمرو وجاء زيد وعمرو قبله ولانها كالجمع والتثنية وهما لا يوجبان الترتيب قيل انكر عليه السلام ومن عصاهما فقد غوى قلنا ذلك لان الافراد بالذكر اشد تعظيما قيل لو قال لغير الممسوسة انت طالق وطالق طلقت واحدة بخلاف انت طالق طلقتين قلنا الانشاآت مترتبة بترتب اللفظ وقوله طلقتين تفسير لطالق اقول عقد المصنف هذا الفصل لتفسير الحروف التي تشتد الحاجة في الفقه الى معرفتها لوقوعها في ادلته وذكر فيه ست مسايل الاولى في حكم الواو وفيها ثلاث مذاهب حكاها في البرهان احدها انها للترتيب قال وهو الذي اشتهر عن اصحاب الشافعي والثاني انها للمعية قال واليه ذهب الحنفية والمختار انها لمطلق الجمع اي لا تدل على ترتيب ولا معية ونقل هنا الامام بالواو

بلغ

العاطفة

العاطفة ليحترز عن واو مع نحو جا البرد والطيالسة وواو الحال نحو جا زيد والشمس طالعة فانهما لا للمعية واهمله المصنف وايضا فتعبيره بالجمع المطلق غير مستقيم لان الجمع المطلق هو الجمع الموصوف بالاطلاق لانا نفرق بالضرورة بين الماهية بلا قيد وبين الماهية المقيدة ولو بقيد لا والجمع الموصوف بالاطلاق ليس له معنى هنا بل المطلوب هو مطلق الجمع بمعنى اي جمع كان سوا كان مرتبا او غير مرتب كمطلق الما والما المطلق واستدل المصنف على انها لمطلق الجمع بامور احدها اجماع النحاة قال السيرافي والسهيلي والفارسي اجمع عليه نحاة البصرة والكوفة وليس الامر كما قالوا فقد ذهب جماعة الى انها للترتيب منهم ثعلب وقطرب وهشام وابو جعفر الدينوري وابو عمرو الزاهد الدليل الثاني انها تستعمل فيما يستحيل فيه الترتيب وهو شيان احدهما المفاعلة كقولنا تقاتل زيد وعمرو فان المفاعلة تقتضي وقوع الفعلين معا ولهذا لا يصح ان يقول تقاتل زيد ثم عمرو والاصل في الاستعمال الحقيقة فيكون حقيقة في غير الترتيب وحينئذ فلا يكون حقيقة في الترتيب ايضا دفعا للاشتراك وهذا الدليل لا يثبت به المدعى فانه نفى الترتيب فقط ولم ينف المعية الثاني التصريح بالتقديم كقولنا جا زيد وعمرو قبله ولك ان تقول انها تستعمل هنا في غير موضوعها مجازا جمعا بين الادلة الدليل الثالث قال اهل اللغة واو العطف في الاسما المختلفة كواو الجمع والف التثنية في الاسما المتماثلة فانهم لما لم يتمكنوا من جمع المختلفة اتوا بالواو ولا شك ان التثنية والجمع لا يوجبان الترتيب فكذلك الواو وهذا الدليل ينفي المعية ايضا قوله قيل انكر اي استدل من قال انها للترتيب بوجهين الاول ما رواه مسلم ان خطيبا قام بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم فقال من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى فقال عليه الصلوة والسلام بيس الخطيب انت قل ومن يعص الله ورسوله فقد غوى فلو كانت الواو لمطلق الجمع لم يكن بين العبارتين فرق وجوابه ان الانكار انما هو لان افراد اسم الله تعالى بالذكر اشد تعظيما له يدل عليه ان الترتيب في معصية الله ورسوله لا يتصور لكونهما متلازمين فاستعمال الواو هنا مع انتفا الترتيب دليل لنا علينا فان قيل قد قال عليه الصلوة والسلام لا يومن احدكم حتى يكون الله ورسوله احب اليه مما سواهما فقد جمع بينهما في الضمير كما جمع الخطيب فالفرق

قلنا منصب الخطيب قابل للزلل فيتوهم انه جمع بينهما التساوي بهما عين خلاف الرسول وايضا فكلام الرسول جملة واحدة فايقاع الظاهر فيه موقع المضمر قليل في اللغة بخلاف كلام الخطيب فانه جملتان الدليل الثاني اذا قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق طلقت طلقة واحدة على المذهب الصحيح ولو كانت الواو للجمع لكان كقوله انت طالق طلقتين وجوابه ان قوله وطالق معطوف على الانشا فيكون انشا اخر والانشا ان تقع معانيها مترتبة بترتب الفاظها لان معانيها مقارنة لالفاظها فيكون قوله وطالق انشا لايقاع طلقة اخرى في وقت لا تقبل الطلاق لانها بانت بالاولى بخلاف قوله طلقتين فانه تفسير لطالق وليس بانشا **قال** الثانية الفا للتعقيب اجماعا ولهذا ربط به الجزا اذا لم يكن فعلا وقوله تعالى لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب مجاز الثالثة في للظرفية ولو تقديرا مثل ولاصلبنكم في جذوع النخل ولم يثبت مجيها للسببية الرابعة من لابتدا الغاية وللتبعيض وللتبيين وهي حقيقة في التبيين دفعا للاشتراك **اقول** المسالة الثانية الفا للتعقيب اي تدل على وقوع الثاني عقب الاول بغير مهلة لكن في كل شي بحسبه فلو قال دخلت مصر فمكة افاد التعقيب على ما يمكن واستدل المصنف عليه بالاجماع وليس كذلك فقد ذهب الفرا الى ان ما بعدها يجوز ان يكون سابقا وذهب الجرمي الى انها ان دخلت على الاماكن او المطر فلا ترتب تقول نزلت نجدا فتهامة ونزل المطر نجدا فتهامة وان كانت تهامة في هذا سابقة **قوله** ولهذا اي ولاجل كونها للتعقيب ربط بها الجزا اي وجوبا اذا لم يكن فعلا نحو ان قام زيد فعمرو قايم فان الجزا يجب ان يوجد عقب الشرط فلو لم يكن الفا مناسبة لهذا المعنى مفيدة للتعقيب لم يجب دخولها عليه كالواو وثم فانه لا يجب دخولها عليه نحو ان قام زيد قام عمرو وان كان مضارعا جاز لكنه لا يجب نحو ان قام زيد يقوم عمرو وفيه تفصيل يطول ذكره محله كتب النحو وهذا الذي ذكره المصنف نقل الامام عن بعضهم انه استدل به وفيه نظر ظاهر فقد تكون الفايدة هو الدلالة على ان الثاني جزاء عن الاول ومسبب عنه وكونه جزا دليلا على التاخر والتعقب ولاجل هذا لم يجعله المصنف دليلا كما جعله الامام بل استدل بالاجماع وجعل هذا من باب التحسين والتقوية وهو من محاسن كلامه ثم شرع المصنف في الجواب عن دليل مقدر وهو استدلال الخصم على انها ليست للتعقيب بقوله تعالى لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم فان الافترا في الدنيا والسحت وهو الاستيصال انما

هو في الاخرة وهذا يحتمل ان يكون دليلا مستقلا وان يكون نقضا لما قررناه وجوابه ان الاستيصال لما كان يقطع بوقوعه جزا للمفتري جعل كالواقع عقب الافترا مجازا ولا شك ان المجاز خير من الاشتراك المسالة الثالثة في يدل على الظرفية اي تجعل ما دخلت عليه ظرفا لما قبلها اما تحقيقا نحو جلست في المسجد او تقديرا كقوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل فانه لما كان المصلوب متمكنا على الجذع كتمكن الشي في المكان عبر عنه بفي وهذا مذهب سيبويه والجمهور وذهب الكوفيون والقتيبي وابن مالك الى انها ما تي بمعنى على فيكون التقدير ولاصلبنكم على وظاهر كلام المصنف تبعا للامام ان في حقيقة في الظرفية الحقيقية والتقديرية بان يكون متواطية او مشككة او مشتركة ومقتضى كلام النحويين والاصوليين ان استعمالها في الظرفية التقديرية على سبيل المجاز ومن الفقهاء من قال انها قد ترد للسببية واجاز من النحاة ابن مالك فقط لقوله تعالى لمسكم فيما افضتم اي بسبب وقوله تعالى لمسكم فيما اخذتم وقوله عليه الصلوة والسلام ان امراة دخلت النار في هرة وقوله في النفس المومنة مايه من الابل ولم يثبته المصنف قال الامام لان المرجع فيه الى اهل اللغة ولم يذكره احد منهم واما ما استدلوا به فيمكن حمله على الظرفية التقديرية مجازا المسالة الرابعة لفظة من تكون لابتدا الغاية اي في المكان اتفاقا كقولك خرجت من البصرة الى المسجد وفي الزمان عند الكوفيين والمبرد وابن درستويه وصححه ابن مالك واختاره شيخنا ابو حيان لكثرة وروده نظما ونثرا كقوله تعالى من اول يوم وتكون ايضا لتبيين الجنس كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وتكون للتبعيض كقولك اخذت من الدراهم وتعرف بصلاحية اقامة البعض مقامها قال الامام والحق عندي انها للتبيين لوجوده في الجميع الا ترى انها تبيّن في هذه الامثلة مكان الخروج والمجتنب والماخوذ منه فتكون حقيقة في القدر المشترك لانها ان كانت حقيقة في كل واحد لزم الاشتراك او في البعض خاصة لزم المجاز فتعين ما قلناه ولو قال المصنف دفعا للاشتراك والمجاز لكان اولى **قال** الخامسة البا تعدي اللازم وتجزي المتعدي لما نعلم من الفرق بين مسحت المنديل وبالمنديل ونقل انكاره عن ابن جني ورد بانه شهادة نفي السادسة انما للحصر لان ان للاثبات وما للنفي فيجب الجمع على ما امكن وقد قال الاعشى وانما العزة للكاثر والفرزدق وانما يدافع عن احسابهم انا ومثلي وعورض بقوله تعالى انما المومنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم قلنا المراد الكاملون **اقول** هذه المسالة تبع فيها كلام المحصول فلننقل كلامه ثم نذكر

كلام المصنف عليه فنقول قال في المحصول الباء اذا دخلت على فعل لازم فانها تكون للالصاق
نحو كتبت بالقلم ومررت بزيد وعبر المصنف عنه بالتعديه وليس كذلك فقد لا تكون للتعديه
كهذه الامثله وانما تكون للتعديه اذا كانت بمعنى الهمزه في نقل الاسم من الفاعليه الى المفعوليه
كقوله تعالى ولو شا الله لذهب بسمعهم اي اذهب سمعهم والتعبير بالالصاق هو الصواب
ولم يذكر سيبويه للباء معنى غيره ويدخل فيه سته اقسام منها ما هو حقيقه ومنها ما هو
مجاز كما هو معروف في كتب النحو ثم قال وان دخلت على فعل متعد كقوله تعالى وامسحوا
بروسكم فتكون للتبعيض خلافا للحنفيه وعبر المصنف عنه بقوله وتجري المتعدي
قال في المعالم لانها لا بد ان تفيد فايده زايده صونا للكلام عن العبث وهذا الذي في
المعالم غير مستقيم فقد تكون زايده للتوكيد كقوله تعالى تنبت بالدهن اي تنبت الدهن
وقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم اي ايديكم وايضا فان مسح يتعدى الى مفعول بنفسه وهو
المزال عنه والى اخر بحرف الجر وهو المزيل والباء فيه للاستعانه فيكون تقدير الايه وامسحوا
ايديكم بروسكم وحاصل ما فيه ان اليد جعلت ممسوحه والراس ماسحه وهو صحيح وايضا
فجزم المصنف بانها للتبعيض مناقض لما جزم به في المجمل والمبين كما ستعرفه ثم قال لانا
نعلم بالضروره الفرق بين مسحت المنديل وبين مسحت يدي بالمنديل فانه يعم في الاول ويبعض
في الثاني وهو معنى قول المصنف لما يعلم من الفرق وهذا ايضا مردود فان الفرق بينهما
كونها في الاول ممسوحه وفي الثاني ماسحه لا ما قاله ثم قال وانكر ابن جني ورودها للتبعيض
وقال انه شي لا يعرفه اهل اللغه ثم رد بانه شهاده على نفي غير محصور فلا يسمع وتابعه عليه
المصنف وهذا ايضا ممنوع فان العالم بعد الفحص والتحقيق يقبل منه النفي فيه ثم انه قد
ذكر ما يناقض ذلك في المسله الثالثه فانه قد رد كونها للسببيه بعدم ذكر اهل اللغه له الذي
هو دون تصريحهم بنفيه نعم طريق الرد على ابن جني ورودها في كلامهم فانه قد اشتهر
قال الشاعر « شربن بما البحر ثم ترفعت متى لجج خضر لهن نئيج » اي
شربن من ما البحر وقال الاخر « فلثمت فاها آخذا بقرونها شرب النزيف ببرد ما الحشرج » بَبَرْدِ
اي من برد واثبته الكوفيون ونص عليه ايضا جماعه غيرهم منهم الاصمعي والقتبي والفارسي
في التذكره وقال به من المتاخرين ابن مالك وهذه المسله تكلم الاصوليون فيها اعتمادا

منهم

منهم ان الشافعي انما اكتفى بمسح بعض الراس لاجل الباء وليس كذلك بل اكتفى به لصدق الاسم كما
ستعرفه في المجمل والمبين المسله السادسه تفيد الحكم بانما نحو انما الشفعه فيما
لم يقسم هل تفيد حصر الاول ونفي الثاني على معنى انه يفيد اثبات الشفعه في المقسوم ونفيها
عن غيره فيه مذهبان صحح الامام واتباعه انها تفيد وعلى هذا فهل هو بالمنطوق او بالمفهوم
فيه مذهبان حكاهما ابن الحاجب ومقتضى كلام الامام واتباعه ومنهم المصنف انه بالمنطوق
لانه استدل بان ان للاثبات وما للنفي كما سياتي فافهم ذلك واختار الامدي انها
لا تفيد الحصر بل تفيد تاكيد الاثبات وهو الصحيح عند النحويين ونقله شيخنا ابو حيان
في شرح التسهيل عن البصريين ولم يصحح ابن الحاجب شيا استدل الاولون بامرين
احدهما وهو مركب من العقل والنقل ان كلمه ان لاثبات الشي وما للنفي والاصل
عدم التعبير بالتركيب فيجب الجمع بينهما بقدر الامكان وحينيذ نقول لا جايز ان يجتمع النفي
والاثبات على شي واحد للزوم التناقض ولا ان يكون النفي راجعا الى المذكور والاثبات
للمسكوت عنه لانه باطل بالاتفاق فتعين العكس لانه الممكن وهو المراد بالحصر وهذا ضعيف
لان المعروف عند النحويين ان ما ليست نافيه بل زايده كافه موطيه لدخول الفعل
الثاني ان العرب الفصحا قد استعملوها في مواطن الحصر قال الاعشى
« ولست بالاكثر منهم حصا وانما العزه للكاثر »
قال الجوهري معناه اكثر عددا قال ومقصوده تفضيل عامر على علقمه
ولست بفتح التا كما ضبطه الجوهري وغيره وقال الفرزدق
« انا الذايد الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي »
قال الجوهري يقال ذمر الاسد اي زار وتذامر القوم اي حث بعضهم بعضا
على الحرب وقولهم فلان حامي الذمار اي اذا ذمر وغضب حمي ثم قال ويقال الذمار
ما ورا الرجل مما يحق عليه ان يحميه اي من اهله وغيرهم ووجه الاستدلال ان المقصود
لا يحصل الا بالحصر العزه في الكاثر وحصر الدفع فيه فدل على انها للحصر قوله وعورض اي
وعورض ما ذكرناه بقوله تعالى انما المومنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم فانه لو
افاد الحصر لكان من لم تحصل له الوجل لا يكون مومنا وليس كذلك وجوابه ان المراد
بالمومنين هم الكاملون في الايمان جمعا بين الادله فايده مراده ان الحصر الا

على الخلاف فيها ياتي في بابه ومنها حصر المبتدا في الخبر نحو العالم زيد وصديقي زيد وفيها المذاهب الثلثة المذكورة في انما ومنها تقديم المعمول على ما قاله الزمخشري وجماعة نحو اياك نعبد قال الفصل التاسع في كيفية الاستدلال بالالفاظ وفيه مسايل الاولى لا يخاطبنا الله عز وجل بالمهمل لانه هذيان احتجت الحشوية باوايل السور قلنا اسماؤها وبان الوقف على قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله واجب ولا تخصص المعطوف بالحال قلنا تجوز حيث لا لبس مثل ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة وبقوله تعالى كانه رؤس الشياطين قلنا مثل في الاستقباح الثانية لا يعني خلاف الظاهر من غير بيان لان اللفظ بالنسبة اليه مهمل قالت المرجية نعني اجماعا قلنا حينيذ يرتفع الوثوق عن قوله تعالى اقول الاستدلال بالالفاظ يتوقف على معرفة كيفية الاستدلال من كونه بطريق المنطوق او المفهوم فلذلك عقد المصنف هذا الفصل لبيانه وذكر فيه سبع مسايل ثم بيان ذلك يتوقف على انه تعالى لا يجوز ان يخاطبنا بالمهمل ولا بما يخالف الظاهر لانه لو كان جايز التعذر الاستدلال بالالفاظ على الحكم فبدا بهما لكونهما كالمقدمة المسلة الاولى لا يجوز ان يخاطبنا الله بالمهمل لانه هذيان وهو نقص والنقص على الله تعالى محال وعبارة المحصول لا يجوز ان يتكلم بشي ولا يعني به شيا وهو قريب من عبارة المصنف وعبارة المنتخب والحاصل بما لا يفيد وبينهما فرق لان عدم الفايدة قد لا يكون لاهماله بل لعدم فهمنا وقد صرح ابن برهان بجواز هذا فقال يجوز ان يشتمل كلام الله تعالى على ما لا نفهم معناه الا ان يتعلق به تكليف فانه لا يجوز والصواب في التعبير ما ذكره في المحصول واقتضاه كلام المصنف وقد صرح به ايضا عبد الجبار في العمد وابو الحسين في شرحه له واستدلا للخصم بان فايدة التعبد بتلاوته كما في المحصول وحكم الرسول في الامتناع كحكم الله تعالى قال الاصفهاني في شرحه له لا اعلم احدا ذكر ذلك ولا يلزم من كون الشي نقصا في حق الله تعالى ان يكون نقصا في حق الرسول فان السهو والنسيان جايز على الانبيا قوله احتجت الحشوية اي على جواز اوجه الاول ورود في القران في اوايل كثير من السور نحو الم وطه وجوابه ان لها معاني ولكن اختلف المفسرون فيها على اقوال كثيرة والحق فيها انها اسما للسور

الثاني

الثاني قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله تعالى والراسخون في العلم يقولون امنا به الاية وجه الدلالة انه يجب الوقف على قوله الا الله وحينيذ فيكون الراسخون مبتدا او يقولون خبرا عنه واذا وجب الوقف عليه ثبت ان في القران شيا لا يعلم تاويله الا الله وقد خاطبنا به وهذا هو المدعى وانما قلنا يجب الوقف عليه لانه لو لم يجب لكان الراسخون معطوفا عليه وحينيذ يتعين ان يكون قوله يقولون جملة حالية اي قايلين ولا يجوز ان يكون حالا من المعطوف والمعطوف عليه لامتناع ان يقول الله تعالى امنا به فيكون حالا من المعطوف فقط وهو خلاف الاصل لان الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات واذا انتفى هذا تعين ما قلناه وهذا الدليل لا يطابق دعوى المصنف لانه يقتضي ان الخلاف في الخطاب بلفظ له معنى لا نفهمه ودعواه اولا في المهمل واجاب المصنف بانه انما يمتنع تخصيص المعطوف بالحال اذا لم تقم قرينة تدل عليه اما اذا قامت قرينة تدفع اللبس فلا باس كقوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة فان نافلة حال من يعقوب خاصة لان النافلة ولد الولد وما نحن فيه كذلك لان العقل قاض بان الله تعالى لا يقول امنا به الثالث قوله تعالى طلعها كانه رؤس الشياطين فان هذا التشبيه انما يفيد ان لو علمنا رؤس الشياطين ونحن لا نعلمها والجواب انه معلوم للعرب فانه مثل في الاستقباح متداول

٥٠ بينهم لاجل انهم يتخيلون قبحا وهذا ايضا لا يطابق الدعوى لما تقدم فايدة اختلف في الحشوية فقيل باسكان الشين لان منهم المجسمة والجسم محشو والمشهور انه بفتحها نسبة الى الحشا لانهم كانوا يجلسون امام الحسن البصري في حلقته فوجد كلامهم رديا فقال ردوا هولا الى حشا الحلقة اي جانبها والجانب يسمى حشا ومنه الاحشا لجوانب البطن المسلة الثانية لا يجوز ان يريد الله تعالى بكلامه خلاف ظاهره من غير بيان اذا كان هناك قرينة تحصل بها البيان كايات التشبيه ولا يجوز ان يعني خلاف الظاهر من غير بيان لان اللفظ بالنسبة الى ذلك المعنى المراد مهمل لعدم اشعاره به والخلاف فيه مع المرجية فانهم يقولون انه تعالى لا يعاقب احدا من المسلمين ولا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة قالوا واما الايات والاخبار الدالة على العقاب فليس المراد ظاهرها بل المراد بها التخويف وفايدته الاحجام عن المعاصي واجاب المصنف بالمعارضة وهو ان فتح هذا الباب يرفع الوثوق عن اقوال الله تعالى واقوال رسوله اذ ما من خطاب

الا ويحتمل ان يراد به عن ظاهره وايضا فالاحكام انما تكون عند العقاب ولا عقاب وهذه المسلة معرفتها تتوقف على معرفة مذهب المرجئة ومعرفته واسناده لاهم وقد اشار اليه المصنف اشارة بعيدة وتفصيله ما قلناه واما الاوامر والنواهي فلا خلاف فيها كما قاله الاصفهاني في شرح المحصول ولم يذكر ابن الحاجب هذه المسلة ولا التي قبلها والمرجئة كما قال الجوهري مشتقة من الارجاء وهو التاخير قال الله تعالى ارجه واخاه اي اخره فسموا بذلك لانهم لم يجعلوا الاعمال سببا لوقوع العذاب ولا لسقوطه بل ارجوها اي اخروها وادحضوها **قال** **الثالثة** الخطاب اما ان يدل على الحكم بمنطوقه فيحمل على الشرعي ثم العرفي ثم اللغوي ثم المجازي او بمفهومه وهو اما ان يلزم عن مفرد يتوقف عليه عقلا او شرعا مثل ارم واعتق عبدك عني ويسمى اقتضا او مركب موافق وهو فحوى الخطاب كدلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب وجواز المباشرة الى الصبح على جواز الصوم جنبا او مخالف كلزوم نفي الحكم عما عدا المذكور ويسمى دليل الخطاب **اقول** المسلة الثالثة في كيفية دلالة الخطاب على الحكم وتقديم بعض المدلولات على البعض اعلم ان الدلالة قد تكون بالمنطوق وقد تكون بالمفهوم قال ابن الحاجب المنطوق هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق كما سياتي بيانه الاول ان يدل اللفظ بمنطوقه وهو المسمى بالدلالة اللفظية فيحمل اولا على الحقيقة اللفظية الشرعية لان النبي صلى الله عليه بعث لبيان الشرعيات فان لم يكن له حقيقة شرعية او كان ولم يمكن الحمل عليها حمل على الحقيقة العرفية الموجودة في عهده عليه الصلوة والسلام لانه المتبادر الى الفهم فان تعذر حمل الحقيقة اللغوية وهذا اذا كثر استعمال الشرعي والعرفي بحيث صار يسبق احدهما دون اللغوي فان لم يكن فانه يكون مشتركا لا يترجح الا بقرينة قاله في المحصول ولقايل ان يقول من القواعد المشهورة عند الفقها ان ما ليس له ضابط في الشرع ولا في اللغة يرجع فيه الى العرف وهذا يقتضي تاخير العرف عن اللغة فهل هو مخالف لكلام الاصوليين ام ليسا متواردين على محل واحد فيه نظر يحتاج الى تامل وذكر الامدي في تعارض الحقيقة الشرعية واللغوية مذاهب احدها وصححه ابن الحاجب والثاني يكون مجملا والثالث قاله الغزالي ان ورد في الاثبات حمل على الشرعي كقوله عليه الصلوة والسلام اني اذن اصوم فانه اذا حمل على الشرعي دل على صحة الصوم بنية من

النهار

النهار وان ورد في النهي كان مجملا كنهيه عليه السلام عن صوم يوم النحر فانه لو حمل على الشرعي دل على صحته لاستحالة النهي عما لا يتصور وقوعه بخلاف ما اذا حمل على اللغوي قال الامدي والمختار انه ان ورد في الاثبات حمل على الشرعي لانه مبعوث لبيان الشرعيات وان ورد في النهي حمل على اللغوي لما قلناه من ان حمله على الشرعي يستلزم صحة بيع الخمر والخنزير ولا قايل به وما ذكراه من ان النهي يستلزم الصحة قد انكراه بعد ذلك وضعفا قايله فان تعذرت الحقايق الثلاث حمل على المعنى المجازي صونا للكلام عن الاهمال ويكون الترتيب في مجازات هذه الحقايق كالترتيب المذكور في الحقايق **الثاني** ان يدل الخطاب على الحكم بالمفهوم وهو المسمى بالدلالة المعنوية والدلالة الالتزامية فتارة يكون اللازم مستفادا من معاني الالفاظ المفردة وذلك بان يكون شرطا للمعنى المدلول عليه بالمطابقة وتارة يكون مستفادا من التركيب وذلك بان لا يكون شرطا للمعنى المطابقي بل تابعا له فاللازم عن المفرد قد يكون العقل يقتضيه كقوله ارم فانه يستلزم الامر بتحصيل القوس والرمي لان العقل يحيل الرمي بدونها وقد يكون هو الشرع كقوله اعتق عبدك عني فانه يستلزم سوال تمليكه حتى اذا اعتقه نيابة دخل في ملكه لان العتق شرعا لا يكون الا في مملوك وقد مثل في المحصول بمثال فاسد فعدل عنه صاحب الحاصل والمصنف وهذا القسم وهو اللازم عن المفرد يسمى الاقتضاء اي الخطاب يقتضيه واما اللازم عن المركب فهو على قسمين **احدهما** ان يكون موافقا للمنطوق في الايجاب والسلب ويسمى فحوى الخطاب اي معناه كما قال الجوهري قال وهو يمد ويقصر ويسمى ايضا تنبيه الخطاب ومفهوم الموافقة كقوله تعالى ولا تقل لهما اف فانه يدل ايضا على تحريم الضرب من باب الاولى فتحريم الضرب استفدناه من التركيب لان مجرد التافيف لا يدل على تحريم الضرب ولا على اباحته بخلاف مجرد الرمي فانه يتوقف على القوس وكقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الى اخر الاية فانه يدل بمنطوقه على جواز المباشرة الى الصبح ويلزم منه صحة الصوم جنبا وهو ما بين الفجر الى الغسل اذ لو لم يكن كذلك لكان مقدار الغسل مستثنى من جواز المباشرة ومثل المصنف بمثالين اشارة الى معنيين **احدهما** ان مفهوم الموافقة قد يكون اولى بالحكم من المنطوق كالمثال الاول وقد يكون مساويا كالمثال الثاني خلافا لابن الحاجب في اشتراطه الاولوية **الثاني** ما قاله الامام في المحصول وهو ان اللازم قد يكون من مكملات المعنى المنطوق كما في المثال الاول وقد لا يكون كالثاني **ثم قال** والتمثيل بالتافيف مبني على ان تحريم الضرب ليس من باب القياس وعلى هذا فتمثيل المصنف به مناقض

لما صححه المصنف في كتاب القياس فافهمه وقد جعل ابن الحاجب دلالة الايماء وجواز
الباشر الى الصحيح من دلالة المنطوق قال ولكنه منطوق غير صريح بل لازم للفظ وجعل
المصنف ذلك من المفهوم كما تقدم ولم يجعله الامدي من المنطوق ولا من المفهوم بل قسيما
لهما وكلام الامام هنا اليس فيه تصريح بشي القسم الثاني ان يكون مخالفا للمنطوق ويسمى
دليل الخطاب ولحن الخطاب ومفهوم المخالفة وذلك كمفهوم الصفة ومفهوم الشرط
ومفهوم الغاية ومفهوم العدد وقد ذكر المصنف جميع ذلك عقب هذه المسلة
الا الغاية فانه اخرها الى التخصيص واهمل التصريح هنا باموز بعضها ياتي في كلامه وبعضها
اذكره ان شا الله تعالى قال الرابعة تعليق الحكم بالاسم لا يدل على نفيه عن غيره
والا لما جاز القياس خلافا لابي بكر الدقاق وباحدى صفتي الذات مثل في سايمة الغنم
الزكاة يدل ما لم يظهر للتخصيص فايدة اخرى خلافا لابي حنيفة وابن سريج والقاضي وامام
الحرمين والغزالي لنا انه المتبادر من قوله عليه الصلوة والسلام مطل الغني ظلم ومن قولهم
الميت اليهودي لا يبصر وان ظاهر التخصيص يستدعي فايدة وتخصيص الحكم فايدة وغيرها
منتف بالاصل وتعين وان الترتيب يشعر بالعلية كما ستعرفه والاصل ينفي علة اخرى فينتفي
بانتفايها قيل لو دل لدل اما مطابقة او التزاما قلنا دل التزاما لما بينا ان الترتيب يدل على العلية
وانتفا العلة يستلزم انتفا معلولها المساوي قيل ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق وليس
كذلك قلنا غير المدعي اقول شرع المصنف في ذكر مفاهيم المخالفة فبدا بمفهوم اللقب
فقول تعليق الحكم اي طلبا كان او خبرا بالاسم اي وما في معناه كاللقب والكنية لا يدل
على نفيه عن غيره كقول القايل زيد قايم فانه لا يدل على نفي القيام عن غير زيد وهذا هو الصحيح
عند الامام والامدي واتباعهما ونقله امام الحرمين في البرهان عن نص الشافعي واحتج المصنف
بانه لو دل على نفيه عن غيره لانسد باب القياس وبيانه ان تحريم الربا مثلا في القمح يدل على هذا
التقدير على اباحته في كلما عداه مطعوما كان او غيره فلا يقاس الحمص عليه لان القياس على خلاف
الدليل باطل وهذا الدليل ضعيف لامرين احدهما ان المفهوم على التقدير كونه حجة يدل على الاباحة
في كلما عدا البر والقياس انما يدل على التحريم في الافراد التي شاركت المنصوص عليه في العلة وهي
المطعومات دون غيرها كالنحاس والرصاص فغاية ما يلزم من الاخذ بالقياس ان يكون مخصصا
للمفهوم وتخصيص عموم المنطوق بالقياس جايز كما سياتي فتخصيص عموم المفهوم اولى الثاني

ماذكر

ماذكر الامدي وهو انه انما يودي الى ابطال القياس ان لو كان النص دالا على منطوقه وليس
كذلك بل انما دل عليه بمفهومه والقياس راجح على هذا النوع من المفهوم وغاية ذلك انهما دليلان تعارضا
لان كلا منهما دل على عكس ما دل عليه الاخر كالحمص في مثالنا اباحه المفهوم وحرمه القياس وحكم
المتعارضين تقديم الراجح منهما وذهب ابو بكر الدقاق من الشافعية الى انه حجة وكذا الحنابلة كما قاله في
الاحكام واحتجوا بان التخصيص لا بد له من فايدة وجوابه ان غرض الاخبار عنه دون غيره فايدة
٥ وتري في بعض التعاليق ان الدقاق وقع له ذلك في مجلس النظر ببغداد فالزم الكفر اذا قال محمد
رسول الله لنفي رسالة عيسى وغيره فتوقف وحكى ابن برهان في الوجيز قولا ثالثا انه حجة في اسماء
الانواع كالغنم دون اسما الاشخاص كزيد قوله وباحدى صفتي الذات اي وتعليق الحكم
بصفة من صفات الذات يدل على نفي الحكم عن الذات عند انتفا تلك الصفة كقوله عليه الصلوة والسلام
في سايمة الغنم الزكاة فان الغنم اسم ذات ولها صفتان السوم والعلف وقد علق الوجوب على
احدى صفتيها وهو السوم فيدل ذلك على عدم الوجوب في المعلوفة لكن الصحيح في المحصول
وغيره انه انما يدل على النفي في ذلك الجنس وهو الغنم في مثالنا وقيل يدل على نفي الزكاة عن المعلوفة
في جميع الاجناس نظرا الى ان العلف مانع والسوم مقتضي وقد وجد وهذا كله اذا لم يظهر لتخصيص
تلك الصفة بالذكر فايدة اخرى غير نفي الحكم عما عدا الوصف المذكور فان ظهرت له فايدة فلا
يدل على النفي فمن الفايدة ان يكون جوابا لمن سال عن سايمة الغنم فان ذكر السوم والحالة هذه
يكون للمطابقة او يكون السوم هو الغالب فان ذكره انما هو لاجل غلبة حضوره في ذهنه هذا هو
المعروف ونقله امام الحرمين في البرهان عن الشافعي ثم خالفه وقال ان الغلبة لا تدفع كونه حجة وهذا
الذي اختاره المصنف نقله الامام والامدي واتباعهما عن الشافعي والاشعري وجماعة وذهب
ابو حنيفة والقاضي ابو بكر الباقلاني وابن سريج والغزالي الى انه ليس بحجة واختاره الامدي والامام
فخر الدين في المحصول والمنتخب وقال في المعالم المختار انه يدل عرفا لا لغة ولم يصحح ابن الحاجب شيا
ونقل الامام فخر الدين عن امام الحرمين انه ليس بحجة وتبعه المصنف عليه وهو غلط فقد نص في البرهان
على انه حجة وجعله اقوى من مفهوم الشرط ومثل بالسايمة ومطل الغني كما مثل المصنف قال الا
ان يكون الصفة لا مناسبة فيها كقولنا الابيض يشبع اذا اكل فانه كاللقب في عدم الدلالة ثم ذكر في
اخر المسلة التي بعدها مثله ايضا فقال واعتبر الشافعي الصفة ولم يفصل واستقر راي
على الحاقه ما لا يناسب منها باللقب لا جرم ان ابن الحاجب نقل عنه انه لا يدل ولا يمكن حمل كلام المصنف

في النقل عن امام الحرمين على ما لا يناسب لانه نقل الخلاف عنه في مثل سايمة الغنم مع انه مناسب قوله
لنا اي الدليل على انه حجة ثلثة اوجه الاول ان المتبادر الى الفهم من قوله صلى الله عليه وسلم مطل الغني
ظلم ان مطل الفقير ليس بظلم واذا ثبت ذلك في العرف ثبت ايضا في اللغة لان الاصل عدم النقل
لا سيما وقد صرح به في هذا الحديث ابو عبيد وهو من ايمة اللغة المرجوع اليهم وكذلك ايضا
يتبادر الى الفهم من قولهم الميت اليهودي لا يبصر ان غيره يبصر ولهذا يستسخرون من هذا الكلام
ويضحكون منه الثاني ان تخصيص الوصف بالذكر يستدعي فايدة لان تخصيص احاد البلغا
يستدعي ذلك فالشارع اولى وتخصيص الحكم به فايدة محققة والاصل عدم غيرها من الفوايد
فان الكلام فيما اذا لم يظهر للتخصيص فايدة اخرى كما تقدم فتعين ما قلناه وهو تخصيص الحكم
فان قيل لو صح هذا الدليل لكان مفهوم اللقب حجة لجريانه فيه بعينه قلنا اللقب له فايدة اخرى
وهي تصحيح الكلام لان الكلام بدونه غير مفيد بخلاف الصفة الثالث ترتيب الحكم على الوصف
يشعر بالعلية اي بكون الوصف علة لذلك الحكم كما ستعرفه في القياس فيكون السوم مثلا علة
للوجوب والاصل عدم علة اخرى وحينيذ فينتفي الحكم بانتفا تلك الصفة لان المعلول يزول
بزوال علته قوله قيل لو دل اي استدل الخصم بوجهين احدهما ان تعليق الحكم على صفة من الصفات
لو دل على نفي الحكم عما عدا تلك الصفة لدل اما مطابقة او تضمنا او التزاما لان الدلالة منحصرة
في هذه الثلاث لكنه لا يدل اما المطابقة والتضمن فواضح لان نفي الحكم عما عدا المذكور ليس هو عين
اثبات الحكم في المذكور حتى يكون مطابقة ولا جزؤه حتى يكون تضمنا واما الالتزام فلان شرطه سبق الذهن
من المسمى اليه وقد يتصور السامع ايجاب الزكوة في السايمة مع غفلته عن المعلوفة وعن عدم وجوب زكاتها
وقد اهمل المصنف ذكر التضمن فقال اما مطابقة او التزاما ولقايل ان يجيب بان الالتزام صادق
عليه لان تصور الكل مستلزم لتصور جزيه كما انه مستلزم لتصور لازمه واجاب المصنف بانه
يدل بالالتزام لما تقدم ان ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية اي بكونه علة وانتفا العلة يستلزم
انتفا المعلول المساوي والمراد بالمساوي ان لا يكون له علة اخرى غير هذه العلة واحترز
بذلك عما يكون له علة اخرى كالحرارة المعلولة للنار وللشمس اخرى اذ لو كان له علة اخرى
لكان يثبت بالعلة الاولى ويثبت بدونها فيكون اعم منها والعلة اخص والاعم لا ينتفي بانتفا
الاخص وحينيذ فلا يلزم من انتفا هذه العلة انتفا المعلول لجواز ثبوته مع العلة الاخرى الثاني
قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه لو كان حجة لكان في الاية دليل على جواز القتل

عند

عند انتفا خشية الاملاق وهو الفقر وليس كذلك بل هو حرام وجوابه ان هذا غير المدعي
لان مدعانا انه يدل حيث لا يظهر للتخصيص فايدة اخرى كما تقدم وههنا الفايدة ان احداهما
انه الغالب من احوالهم او الدايم والثاني انه يدل على المسكوت عنه بطريق الاولى قال
بلغ ه
الخامسة التخصيص بالشرط مثل وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن ينفي المشروط بانتفايه
قيل تسميته ان حرف شرط اصطلاح قلنا الاصل عدم النقل قيل يلزم ذلك لو لم يكن للشرط
بدل قلنا حينيذ يكون الشرط احدهما وهو غير المدعي قيل ولا تكرهوا فتياتكم على البغا ان
اردن تحصنا ليس كذلك قلنا لا نسلم بل انتفت الحرمة لامتناع الاكراه السادسة التخصيص
بالعدد لا يدل على الزايد والناقص اقول تعليق الحكم على الشي بكلمة ان او
غيرها من الشروط اللغوية كقوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن فيه امور اربعة
ثبوت المشروط عند ثبوت الشرط ودلالة ان عليه وعدم المشروط عند عدم الشرط ودلالة
ان عليه فالثلاثة الاول لا خلاف فيها واما الرابع وهو دلالة ان على العدم فهو محل الخلاف والصحيح
عند المصنف انها تدل عليه وهو الصحيح عند الامام واتباعه وهو مقتضى اختيار ابن الحاجب ونقله
ابن التلمساني عن الشافعي ودليله ان النحاة قد نصوا على انها للشرط ويلزم من انتفا الشرط انتفا
المشروط وذهب القاضي ابو بكر واكثر المعتزلة الى انها لا تدل عليه بل هو منفي بالاصل واختاره الامدي
ونقله ابن التلمساني عن مالك وابي حنيفة واعترضوا على الدليل السابق بثلثة اوجه احدها
ان تسميته ان حرف شرط انما هو اصطلاح للنحاة كاصطلاحهم على الرفع والنصب وغيرهما وليس
ذلك مدلولا لغويا فلا يلزم من انتفايه انتفا الحكم وجوابه انا نستدل باستعمالها الان
للشرط على انها في اللغة كذلك اذ لو لم يكن لكانت منقولة عن مدلولها والاصل عدم النقل وهذا
الجواب ينفع في كثير من المباحث الثاني سلمنا انه شرط لغة لكن لا نسلم انه يلزم من انتفايه انتفا
المشروط فانه قد يكون له بدل يقوم مقامه وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن له بدل والجواب انه
اذا وجد ما يقوم مقامه لم يكن ذلك الشي بعينه شرطا بل الشرط احدهما وحينيذ فيتوقف انتفاوه
على انتفايهما معا لان مسمى احدهما لا يزول الا بذلك ولا يزول بزوال واحد منهما وهذا ليس هو مدعانا
بل المدعي في شي قام الدليل على انه شرط بعينه الثالث لو كان المعلق بان ينتفي عند انتفا ما دخلت
عليه ان لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغا ان اردن تحصنا دليلا على اباحة الاكراه لا تحرمه
اذا لم يردن التحصن وليس كذلك بل هو حرام مطلقا قلنا لا نسلم انه ليس كذلك اي لا نسلم ان الحرمة

عن منفيه عنه بل هو غير حرام ولكنه غير جايز فان عدم حرمته لا يستلزم جوازه لان زواله قد يكون
لطريان الحل وقد يكون لامتناع وجوده عقلا لان السالبة تصدق بانتفا المحمول تارة وبانتفا الموضوع
اخرى وها هنا قد انتفى الموضوع لان المراد من التخصيص فقد ارد البقا واذا ارد البقا
امتنع اكراهه عليه لان الاكراه هو الزام الشخص شيا على خلاف مراده واذا كان ممتنعا لا يتعلق
به الحرمة لان المستحيل لا يجوز التكليف به **المسلة السادسة** الحكم المعلق بعدد
لا يدل بمجرده على حكم الزايد والناقص عنه لا نفيا ولا اثباتا ومنهم من قال يدل ونقله الغزالي في
المنخول عن الشافعي فقال في كتاب المفهوم ما نصه واما الشافعي فلم ير التخصيص باللقب مفهوما
ولكنه قال بمفهوم التخصيص بالصفة والزمان والمكان والعدد وامثلته لا تخفى هذه لفظه
ونص عليه في البرهان ايضا فقال الا ان الشافعي والجمهور يقولون بهذه الاشيا وضم الى ذلك ايضا
مفهوم الحد يعني الغاية قال في المحصول وقد يدل عليه لدليل منفصل كما اذا كان العدد علة مفهوم
لعدم امر فانه يدل على امتناع ذلك الامر في الزايد ايضا لوجود العلة وعلى ثبوته في الناقص
لانتفايها كقوله صلى الله عليه وسلم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا وكذلك ان لم يكن علة ولكن احد
العددين اما الزايد او الناقص داخل في العدد المذكور على كل حال كما اذا كان الحكم حظرا او
كراهة فانه يدل على ثبوته في الزايد فان تحريم جلد المية مثلا او كراهته يدل على ذلك
في المايتين ولا يدل على شي في الناقص عن المايه فان كان الحكم وجوبا او ندبا او اباحة فانه
يدل على ثبوت ذلك الحكم في الناقص ولا يدل في الزايد لا على نفيه ولا على اثباته وهذه المسلة
لم يذكر ابن الحاجب حكمها وقد ذكر الامدي موافقا لما قاله الامام والمصنف **قال**
السابعة النص اما ان يستقل بافادة الحكم او لا والمقارن له اما نص اخر مثل دلالة قوله
تعالى افعصيت امري مع قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم على ان تارك
الامر يستحق العقاب ودلالة قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات
يرضعن اولادهن الاية على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر او اجماع كالدال على ان الخالة بمثابة
الخال في ارثها اذا دل نص عليه **اقول** قد تقدم ان الخطاب قد يدل على الحكم
بمنطوقه وقد يدل بمفهومه قال الامام والكلام في هذه المسلة فيما اذا لم يدل
بمنطوقه ولا بمفهومه وحاصله ان النص المستدل به على حكم قد يستقل بافادة الحكم ذلك
اي لا يحتاج الى ان يقارنه غيره كقوله تعالى واتوا الزكاة ونحوه وقد يحتاج الى

والمقارن

والمقارن له قد يكون نصا وقد يكون اجماعا فان كان نصا فله صورتان احداهما ان يدل احد
النصين على احدى المقدمتين والنص الاخر على المقدمة الاخرى فيحصل المدعي منهما كدلالة قوله تعالى
افعصيت امري مع قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله الاية على ان تارك الامر يستحق العقاب
فان الاية الاولى دلت على انه يسمى عاصيا والثانية دالة على استحقاق العاصي العقاب فينتج ان تارك
الامر يستحق العقاب **الصورة الثانية** ان يدل احد النصين على ثبوت حكم لشيين ويدل
النص الاخر على ان بعض ذلك لاحدهما فوجب القطع بان باقي الحكم ثابت للثاني كقوله تعالى وحمله
وفصاله ثلثون شهرا فهذا يدل على ان مدة الحمل والرضاع ثلثون شهرا وقوله تعالى والوالدات
يرضعن اولادهن حولين الاية تدل على ان اكمل مدة الرضاع سنتان فيلزم ان يكون اقل مدة الحمل ستة
اشهر **واما** الاجماع فكما اذا دل النص على ان الخال يرث واجمعوا على ان الخالة بمثابته فنستفيد
ارثها من ذلك النص بواسطة الاجماع وذكر الامام في المحصول ان المقارن قد يكون ايضا قياسا
كاثبات الربا في التفاح وقد يكون قرينة حال المتكلم كما اذا اطلق الشارع لفظا مترددا بين حكم شرعي
وعقلي فانا نحمله على الشرعي لان النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات مثاله قوله الاثنان
فما فوقهما جماعة فنحمله على جماعة الصلوة لا على اقل الجمع **قال** **الباب الثاني** بلغ
في الاوامر والنواهي وفيه فصول **الاول** في لفظ الامر وفيه مسلتان **الاولى** انه حقيقة
في القول الطالب للفعل واعتبر المعتزلة العلو وابو الحسين الاستعلا ويفسدهما قوله تعالى حكاية
عن فرعون ماذا تامرون وليس حقيقة في غيره دفعا للاشتراك وقال بعض الفقها انه مشترك بينه
وبين الفعل لانه يطلق عليه مثل وما امرنا وما امر فرعون والاصل في الاطلاق الحقيقة **قلنا**
المراد الشان مجازا قال البصري اذا قيل امر فلان تردد بين القول والفعل والشي والصفة
والشان وهو اية الاشتراك قلنا لا بل يتبادر القول **اقول** الامر والنهي وزنهما فعل
والقياس في جمعه افعل لا فواعل سوا كان صحيحا او معتلا بالواو او بالياء فالواو كلب واكلب
ودلو وادل وظبي واظب واصلها ادلو واظبي فقلبوا الضمة كسرة والواو ياء فصار ككاص
وغاز فالقياس هنا امر وانهي لكنهم قالوا اوامر ونواهي **قال** الجوهري وامرته بكذا امرا
والجمع الاوامر هذا لفظه وتخرجه من وجهين احدهما ان يكون الامر قد جمع على قياسه وهو امر
على وزن افعل ثم جمع آمر على اوامر ككلب واكلب واكالب فعلى هذا وزنه افاعل وهذا
لا ياتي في نواهي فان النون فا الكلمة فيجعله من باب المجانسة كقولهم الغدايا والعشايا فان جمع

العتبيه عليه مقيس كسريه وزنه واما العروق فللمناسبة الثاني ان يصدق على الصيغة
انها طالبه وآمرة وناهيه كما سياتي فيكون ان جمعا لها وهو مقيس كضاربة وضوارب
ووزنها على هذا فواعل واعلم ان الامر والنهي يطلقان عند الاشاعرة على اللساني
وعلى النفساني ايضا وهو الطلب وعبر الامام عنه بالترجيح واختلفوا اهل هو حقيقه
فيهما ام لا فنقل الامام في المحصول والمنتخب في اول اللغات عن المحققين ان الكلام بانواعه
مشترك بينهما واقتصر عليه وصحح هنا في الكتابين المذكورين ايضا انه حقيقة في اللساني
فقط وراي الاشعري الظاهر كما قال في البرهان انه حقيقه في النفساني فقط وقال في جواب
المسائل البصريه انه حقيقه في اللساني ايضا وكلام المصنف انما هو في تعريف اللساني فان النفساني
هو نفس الطلب كما تقدم مبسوطا في اخر خطاب المعدوم ولان ابا الحسين من المتكلمين في
هذه المسلة كما سياتي وهو منكر لكلام النفس وهذان الامران يدلان على ان الكلام عند
المصنف حقيقه في اللساني فقط وقوله في لفظ الامر اي في لفظ الف ميم را لا في مدلولها وهو
افعل ولا في نفس الطلب وهذا اللفظ يطلق مجازا على الفعل والشان وغيرهما كما سياتي
وحقيقة على ما ذكره المصنف لتبادر الذهن اليه فعلى هذا مسمى الامر لفظ وهو صيغة افعل
ومسمى صيغة افعل هو الوجوب او الندب او غيرهما كما سياتي فقوله القول يدخل فيه الامر جنس
وغيره سواكان بلغه العرب ام لا وسواكان نفسانيا ام لا كما صرح به الاصفهاني شارح المحصول
قبيل الكلام على الحدود المزيفة وهو اولى من اللفظ لانه جنس بعيد لاطلاقه على المهمل والمستعمل
بخلاف القول لكن الكلام اخص من القول ايضا لاطلاقه على المفرد والمركب بخلاف الكلام فالصواب
التعبير به لان لفظ الامر وان كان مفردا فمدلوله لفظ مركب مفيد فائدة خاصة واستفدنا من
التعبير بالقول ان الطلب بالاشارة والقراين المفهمة لا تكون امرا حقيقة وقوله الطالب احترز به
عن الخبر وشبهه وعن الامر النفساني فانه هو الطلب لا الطالب وهذا التقرير هو الصواب
فاعتمده لكن الطالب حقيقة انما هو المتكلم واطلاقه على الصيغة مجاز من باب تسمية المسبب باسم
سببه الفاعلي وقوله للفعل احترز به عن النهي فانه قول طالب للترك ولقايل ان يقول النهي
قول طالب للفعل ايضا ولكن فعل الضد وسياتي في كلامه حيث قال مقتضى النهي فعل الضد
ولهذا اورد ابن الحاجب بقوله طلب فعل غير كف لان الفعل المطلوب بالنهي هو الكف عن المنهي
عنه والكف فعل على الصحيح وايضا فيرد على الحد قول القايل انا طالب منك كذا او اوجبته

علك

عليك او ان تركته عاقبتك فان الحد صادق عليه مع انه خبر ولا بد ان نقول بالوضع او بالذات
كما ذكر في تقسيم الالفاظ وقد زاد في المحصول قيدا اخر فقال قبيل المسلة الثالثة ان الحق في
حده ان يقال هو اللفظ الدال على الطلب المانع من النقيض لما سياتي ان الامر حقيقة في الوجوب
وتبعه عليه صاحب الحاصل وغيره والصواب ما قاله المصنف فان الذي سياتي انه حقيقة في
الوجوب انما هو صيغة افعل وكلامنا الان في لفظ الامر فهما مسلتان وقد صرح بالفرق بينهما
الامدي وابن الحاجب فاما ابن الحاجب فانه صحح في اوايل الكتاب ان المندوب مامور به ولم يحك الخلاف
الا عن الكرخي والرازي ثم ذكر بعد ذلك في الاوامر ان الجمهور على ان صيغة افعل حقيقة في الوجوب
وهذا هو عين كلام المصنف ولا يمكن ان يكون مراد ابن الحاجب بالكلام الاول الاطلاق المجازي
فانه محل الاتفاق فيه كما نقله الامدي هنا واما الامدي فانه نقل في اوايل الكتاب عن القاضي
انه مامور به واقتضى كلامه ترجيحه ونقل عنه هنا التوقف في صيغة افعل وصححه فدل على المغايرة
قطعا قوله واعتبر المعتزلة اي شرطوا في حد الامر العلو دون الاستعلا وتبعهم الشيخ ابو اسحق
الشيرازي ونقله القاضي عبد الوهاب في الملخص عن اهل اللغة وجمهور اهل العلم واختاره
والعلو هو ان يكون الطالب اعلا مرتبة فان كان مساويا فهو التماس وان كان دونه فهو سوال
وشرط ابو الحسين الاستعلا دون العلو والاستعلا هو الطلب لا على وجه التذلل بل بغلظة
ورفع صوت وقد تقدم ايضا هذا في تقسيم الالفاظ وحاصله ان العلو هيئة في المتكلم والاستعلا
هيئة في الكلام واشتراط الاستعلا صححه الامدي في الاحكام ومنتهى السول ثم ابن الحاجب وقال
في المحصول قبيل المسلة الثالثة انه الصحيح وصححه ايضا في المنتخب وجزم به في المعالم لكنه ذكر في
المحصول ايضا بعد ذلك باوراق في اوايل المسلة الخامسة ما حاصله انه لا يشترط
واحتج ابو الحسين ومن تبعه بان المتضرع لا يصدق عليه انه امر بخلاف المستعلي ولهذا
يذمونه لكونه يامر من هو اعلا منه ولقايل ان يقول الذم لمجرد الاستعلا ثم ان الاستعلا
غير متحقق في امر الله تعالى فاذا القول به وشرط القاضي عبد الوهاب العلو والاستعلا معا
واعلم ان ابا الحسين قد نص في المعتمد على ان الشرط هو انتفا التذلل وهو غير ما في الكتاب
قوله ويفسدهما اي يفسد اشتراط العلو والاستعلا قوله تعالى حكاية عن فرعون لقومه
ماذا تامرون فاطلق الامر على ما يقولونه عند المشاورة ومن المعلوم انتفا العلو والاستعلا
فيه اما العلو فواضح واما الاستعلا فلوقوعه في حال المساواة ولاعتقادهم الالهيه في فرعون

ولك ان تقول هذا يدل على ان الامر في تلك اللغة لا يشترط فيه علو ولا استعلا اما في لغة
العرب فلا وقد قدم المصنف في تقسيم الالفاظ ما يناقض هذا حيث قال ومع الاستعلا امر
فان التقسيم في الموضعين في مدلولات الالفاظ من جهة اللغة وقد تقدم التنبيه عليه قوله وليس
حقيقة في غيره لما ثبت ان لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص ذكر المصنف انه لا يكون حقيقة
في غيره ايضا اذ لو كان لكان مشتركا والاصل عدمه وقال بعض الفقها انه مشترك بين القول
المخصوص والفعل ونقل الاصفهاني شارح المحصول عن ابن برهان انه قول كافة العلما
ودليل هذا المذهب انه يطلق عليه كقوله تعالى وما امرنا الا واحدة اي فعلنا لان الامر القولي
يختلف صيغة ومدلولا وكقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله والاصل في الاطلاق
الحقيقة وجوابه ان الامر هنا هو الشان مجازا وهو اولى من الاشتراك ووجه المجاز ان الشان الراجح
اعم من القول والفعل فالتعبير منه بالقول من باب اطلاق اسم الخاص وارادة العام وقال
ابو الحسين انه مشترك بين خمسة اشيا احدها القول المخصوص لما قلناه والثاني الشي
كقولنا تحرك الجسم لامر اي لشي الثالث الصفة وقد ذكره الامام في بعض المواضع بالغرض مدامح
ودليله قول الشاعر عزمت على اقامة ذي صباح لامر ما يسود من يسود
اي بصفة عظيمة من الصفات الرابع الشان كقولنا امر فلان مستقيم اي شانه الخامس
الفعل وقد تقدم تمثيله فاذا تجرد عن القراين كقول القايل امر فلان او هذا امر فلان تردد ذهنا
بين هذه الخمسة والتردد اية الاشتراك اي علامته وجوابه انا لا نسلم حصول التردد بل
يتبادر القول وها هنا تنبيهان احدهما ان ما نقله المصنف عن ابي الحسين من كون
الامر موضوعا للفعل بخصوصه حتى يكون مشتركا غلط وقع ايضا في المنتخب والتحصيل وبعض
كتب العراقي فقد نص ابو الحسين في المعتمد وشرح العمد على انه ليس موضوعا له وانما يدخل في الشان
فقال مجيبا عن احتجاج الخصم ما نصه وجوابنا عن هذا ان اسم الامر انما يقع على الفعل من حيث هو فعل
لا على سبيل الحقيقة ولا على سبيل المجاز وانما يقع على جملة الشان حقيقة هذا لفظه وممن نقله عنه على
الاصفهاني شارح المحصول ووقع في المحصول والحاصل على الصواب فانهما حذفا الفعل الثاني
ان ابا الحسين في شرح العمد قد جعل الطريق والشان شيا واحدا كما نقله عنه الاصفهاني
المذكور فلذلك لم يذكر المصنف الطريق وذكر الشان وقد غاير بينهما صاحب التحصيل والعراقي
لايهام في كلام الامام قال الثانية الطلب بديهي التصور وهو غير العبارات المختلفة بلغ ه

والارادة

والارادة خلافا للمعتزلة لنا ان الايمان من الكافر مطلوب وليس بمراد لما عرفت وان المهدد على
في ضرب عبده يامر ولا يريد واعترف ابو علي وابنه بالتغاير وشرطا الارادة في الدلالة
ليتميز عن التهديد قلنا كونه مجازا كاف اقول شرع في الفرق بين الطلب والارادة
والصيغة لتعلق الامر بها ولان الطلب مشترك بالباقيين وقد وقع في حد الامر حيث قال هو القول بالباقيين
الطالب للفعل فلذلك ذكر الثلاث فاما الطلب فان تصوره بديهي اي لا يحتاج في معرفته الى
تعريف بحد او رسم كالجوع والعطش وساير الوجدانيات فان من لم يمارس العلوم ولم
يعرف الحدود والرسوم يامر وينهى مع انه يدرك تفرقة ضرورية بينهما ولك ان تقول
التفرقة البديهية لا تتوقف على العلم البديهي بحقيقة كل واحد منهما بل على العلم البديهي بهما
من وجه بدليل انا نعرف بالبديهة بين الانسان والملايكة قوله وهو اي الطلب غير العبارات
وغير الارادة اما مغايرته للعبارات فلان الطلب معنى واحد لا يختلف باختلاف الامم والعبارات
مختلفة باختلاف اللغات واشار المصنف بقوله المختلفة الى هذا وليس لاخراج شي ولو قال
لاختلافها لكان اصرح واما مغايرته للارادة فقد خالف فيه المعتزلة وقالوا انه هو والحاصل
ان الامر اللساني دال على الطلب بالاتفاق لكن الطلب عندنا غير الارادة وعندهم عينها اي لا
معنى لكونه طالبا الا كونه مريدا والتزموا ان الله يريد الشي ولا يقع ويقع وهو لا يريده قوله
لنا اي الدليل على ان الطلب غير الارادة من وجهين احدهما ان الايمان من الكافر الذي علم الله تعالى
انه لا يؤمن كابي لهب مطلوب بالاتفاق مع انه ليس بمراد لله تعالى لان الايمان في هذه الحالة ممتنع اذ
لو امن لانقلب علم الله تعالى جهلا واذا كان ممتنعا فلا يصح ارادته بالاتفاق منا ومنهم كما قال في
المحصول قال ولان الارادة صفة من شانها ترجيح احد الجايزين على الاخر وقد اشار المصنف الى
هذا الدليل بقوله لما عرفت ولم يتقدم له في المنهاج ذكر وقد قرره كثير من الشراح على غير هذا الوجه
فانهم استدلوا على عدم ارادته بعدم وقوعه وهو مصادرة على المطلوب كما تقدم الثاني
ان السلطان اذا انكر على السيد ضرب عبده فاعتذر اليه بانه يامره فلا يمتثل امره
بين يديه اظهارا لتمرده فان هذا الامر لا ارادة معه لان العاقل لا يريد تكذيب نفسه ولقايل
ان يقول العاقل ايضا لا يطلب تكذيب نفسه فلو كان هذا الدليل صحيحا لكان الامر
ينفك عن الطلب وليس كذلك عند المصنف فالموجود من السيد انما هو صيغة الامر لا حقيقة
الامر واستدل الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع بان الدين الحال مامور بقضايه ولو حلف

ليقيمنّه غداً ان شاء الله فانه لا يحنث فدل على ان الله تعالى ما شاءه فثبت الامر بدون المشيئة
قوله واعترف ابو علي وابنه اي ابو هاشم بان الطلب غير الارادة ولكن شرطا في دلالة الصيغة
على الطلب ارادة المامور به فلا يوجد الامر الذي هو الطلب الا ومعه الارادة وتابعهما
ابو الحسين والقاضي والقاضي عبد الجبار قال ابن برهان لنا فلا بد من ارادات ارادة احداث
الصيغة وهي شرط اتفاقاً وارادة صرف اللفظ عن غير جهة الامر الى جهة الامر شرطها
المتكلمون دون الفقهاء وارادة الامتثال وهي محل النزاع بيننا وبين ابي علي وابنه وقد ذكر
هذه الثلاث ايضاً الامام والغزالي وغيرهما واحتج ابو علي ومن تبعه على اشتراط الارادة
بان الصيغة كما ترد للطلب قد ترد للتهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم مع ان التهديد ليس
فيه طلب فلا بد من مميز بينهما ولا مميز سوى الارادة والجواب ان الصيغة لو كانت مشتركة
لاحتيج الى المميز لكنها حقيقة في الوجوب مجاز في التهديد فاذا وردت فيجب الحمل على المعنى
الحقيقي عند عدم القرينة الصارفة الى غيره لان دلالة الالفاظ على المعاني تابعة للوضع فحيث
الوضع ثبتت الدلالة كسائر الالفاظ فهذا القيد وهو كونه حقيقة في الايجاب مجازاً في التهديد
كاف في التمييز قال الفصل الثاني في صيغته وفيه مسائل الاولى ان
صيغة افعل ترد لستة عشر معنى الاول الايجاب واقيموا الصلوة الثاني الندب
فكاتبوهم ومنه كل مما يليك الثالث الارشاد فاستشهدوا واشهدوا الرابع الاباحة
كلوا الخامس التهديد اعملوا ما شئتم ومنه قل تمتعوا السادس الامتنان كلوا مما رزقكم الله
السابع الاكرام ادخلوها الثامن التسخير كونوا قردة التاسع التعجيز فأتوا بسورة
العاشر الاهانة ذق انك الحادي عشر التسوية اصبروا او لا تصبروا الثاني عشر الدعاء
اللهم اغفر لي الثالث عشر التمني الا ايها الليل الطويل الا انجلي الرابع عشر الاحتقار
بل القوا الخامس عشر التكوين كن فيكون السادس عشر الخبر فاصنع ما شئت وعكسه والوالدات
يرضعن لا تنكح المرأة المرأة اقول لما تقدم ان الامر هو القول الطالب للفعل
شرع في ذكر صيغته وهو افعل وما يقوم مقامها اسم الفعل والمضارع المقرون باللام والضمير
في صيغته اما عائد الى الامر او الى القول الطالب وهو الاقرب وهذه الصيغة ترد لستة
عشر معنى يمتاز بعضها عن بعض بالقرائن وقال في المحصول لخمسة عشر وجعل السادس عشر
مسئلة مستقلة وسيأتي ان اطلاقها على ما عدا الايجاب من هذه المعاني مجاز والمجاز لا بد فيه

من علاقة

من علاقة وسنذكر ذلك محرراً في موضعه فاعتمده فان بعض شراح المحصول قد تعرض
لذلك فغلط في كثير منه غلطاً يظهر بالتأمل الاول الايجاب كقوله تعالى واقيموا الصلوة
الثاني الندب كقوله تعالى فكاتبوهم ومنه اي ومن المندوب التاديب كقوله عليه الصلاة
والسلام كل مما يليك فان الادب مندوب اليه وعبارة المحصول وكونه منه وانما نص على انه
منه لان الامام قد نقل عن بعضهم انه جعله قسماً آخر والفرق بينهما هو الفرق ما بين العام والخاص
لان الادب متعلق بمحاسن الاخلاق والمندوب اعم وقد نص الشافعي رضي الله عنه على ان
الاكل مما لا يليه حرام ذكر ذلك في الربع الاخير من كتاب الام في باب صفة نهي النبي صلى الله عليه وسلم
وهو بعد باب من ابواب الصوم وقبل باب من ابواب ابطال الاستحسان فقال ما نصه فان
اكل مما لا يليه او من رأس الطعام او عرس على قارعة الطريق اي نزل ليلاً اثم بالفعل الذي
فعله اذا كان عالماً بما نهى النبي صلى الله عليه وسلم هذا لفظ الشافعي بحروفه ومن الام نقلته ونص
في البويطي في الباب المذكور على التحريم ايضاً وكذلك في الرسالة قبيل باب اصل العلم الثالث
الارشاد كقوله تعالى واستشهدوا شهيدين وقوله تعالى فاكتبوه والفرق بين الندب والارشاد
على ما قاله في المحصول تبعاً للمستصفى ان المندوب مطلوب لثواب الآخرة والارشاد لمنافع الدنيا
اذ لا يتعلق بالاشهاد على البيع ولا بتركه ثواب والعلاقة التي بين الواجب وبين المندوب والارشاد
هي المشابهة المعنوية لاشتراكهما في الطلب الرابع الاباحة كقوله تعالى كلوا واشربوا
ولا تسرفوا هكذا قرره وفيه غلط فان الاكل والشرب واجبان لاحياء النفس فالصواب
حمل كلام المصنف على ارادة قوله تعالى كلوا من الطيبات ثم انه لا بد ان تكون الاباحة معلومة من غير الامر
حتى تكون قرينة لحمله على الاباحة كما وقع العلم به هنا والعلاقة في الاذن وهي مشابهة معنوية ايضاً
الخامس التهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم واستفزز من استطعت منهم ومنه اي
ومن التهديد الانذار كقوله تعالى قل تمتعوا فان مصيركم الى النار وعبارة المحصول وقريب منه
وانما نص عليه لان جماعة جعلوه قسماً آخر والفرق بينهما ما قاله الجوهري في الصحاح فانه ذكر في
باب الدال ان التهديد هو التخويف ثم ذكر في باب الراء ان الانذار هو الابلاغ ولا يكون الا في التخويف
هذا كلامه فقوله تعالى قل تمتعوا امر بابلاغ هذا الكلام المخوف الذي عبر عنه بالامر وهو تمتعوا
فيكون امراً بالانذار وقد فرق الشارحون بفروق اخرى لا اصل لها فاجتنبها والعلاقة التي بينه
وبين الايجاب هي المضادة لان المهدد عليه اما حرام او مكروه السادس الامتنان كقوله تعالى

واستفزز ومنه قوله

كلوا مما رزقكم الله والفرق بينه وبين الاباحة ان الاباحة هي الاذن المجرد والامتنان لا بد
فيه من ذكر احتياجنا اليه او عدم قدرتنا عليه ونحوه كالتعرض في هذه الاية الى ان الله تعالى
هو الذي رزقه وفرق بعضهم بان الاباحة تكون في الشي الذي سيوجد بخلاف الامتنان والعلاقة
هي مشابهة الايجاب في الاذن لان الامتنان انما يكون فيما اذن فيه السابع الاكرام كقوله
تعالى ادخلوها بسلام امنين فان قرينة قوله بسلام امنين تدل عليه والعلاقة هي المشابهة في
الاذن ايضا الثامن التسخير كقوله تعالى كونوا قردة خاسئين والفرق بينه وبين التكوين الاتي
ان التكوين سرعة الوجود عن العدم وليس فيه انتقال من حالة الى حالة والتسخير هو الانتقال الى
حالة ممتهنة اذ التسخير لغة هو الذلة والامتهان في العمل ومنه قوله تعالى سبحان الذي سخر
لنا هذا اي ذلله لنركبه وقولهم فلان سخره السلطان والباري تعالى خاطبهم بذلك
في معرض التذليل والعلاقة فيه وفي التكوين هي المشابهة المعنوية وهي التحتم في وقوع هذين
وفي فعل الواجب وقد يقال لعلاقة فيهما هو الطلب والتعبير بالتسخير صرح به القفال
في كتاب الاشارة ثم الغزالي في المستصفى ثم الامام واتباعه وادعى بعض الشارحين ان
الصواب السخرية وهو الاستهزاء ومنه قوله تعالى لا يسخر قوم من قوم وهذا عجيب فان
فيه ذهولا عن المدلول السابق الذي ذكرته وتغليطا لهولاء الايمه وتكرارا لما يأتي فان
الاستهزاء لا يخرج عن الاهانة او الاحتقار وكلاهما سياتي التاسع التعجيز كقوله تعالى
فاتوا بسورة والعلاقة بينه وبين الايجاب هي المضادة لان التعجيز انما هو في الممتنعات
والايجاب في الممكنات العاشر الاهانة كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم والعلاقة
فيه وفي الاحتقار هي المضادة لان الايجاب على العباد تشريف لما فيه من تاهيلهم لخدمته
اذ كل احد لا يصلح لخدمة الملك ولما فيه من رفع درجاتهم قال صلى الله عليه وسلم وما تقرب
الي المتقربون بمثل اداء ما افترضت عليهم الحادي عشر التسوية بين الشيئين كقوله تعالى اصبروا
او لا تصبروا سواء عليكم وعلاقته هي المضادة ايضا لان التسوية بين الفعل والترك مضادة
لوجوب الفعل الثاني عشر الدعا كقول القايل اللهم اغفر لي والعلاقة فيه وفيما بعده ما عدا
الاخير هو الطلب وقد يقال لبعضها علاقة اخرى الثالث عشر التمني كقول امرء القيس
الا ايها الليل الطويل الا انجلي بصبح وما الاصباح منك بامثل وانما جعل المصنف هذا الشاهد
متمنيا ولم يجعله مترجيا لان الترجي يكون في الممكنات والتمني في المستحيلات وليل المحب لطوله

كانه مستحيل الانجلاء ولهذا قال الشاعر وليل المحب بلا اخر فلذلك جعله متمنيا الرابع عشر
الاحتقار كقوله تعالى حكاية عن موسى لخطاب السحرة بل القوا ما انتم ملقون يعني ان السحر
في مقابلة المعجزة حقير والفرق بينه وبين الاهانة ان الاهانة انما تكون بقول او فعل
او ترك قول او ترك فعل كترك اجابته والقيام له عند سبق عادته ولا يكون بمجرد الاعتقاد والاحتقار
قد يحصل بمجرد الاعتقاد فان من اعتقد في شي انه لا يعبأ به ولا يلتفت اليه يقال انه احتقره
ولا يقال اهانه والحاصل ان الاهانة هو الايلام كقوله ذق والاحتقار عدم المبالاة كقوله
بل القوا الخامس عشر التكوين كقوله تعالى كن فيكون السادس عشر الخبر كقوله صلى الله عليه
وسلم اذا لم تستحي فاصنع ما شئت اي صنعت ما شئت وقيل المعنى اذا لم تستحي من شي لكونه
جايزا فاصنعه اذ الحرام يستحي منه بخلاف الجايز قوله وعكسه اي ان الخبر قد يستعمل لارادة
الامر كقوله تعالى والوالدات يرضعن اي ليرضعن قال في المحصول والسبب في جواز هذا
المجاز ان الامر والخبر يدلان على وجود الفعل واراد ان بين المعنيين مشابهة في المعنى
وهي المدلولية فلهذا جوز اطلاق اسم احدهما على الاخر قوله ولا تنكح المراة المراة يعني ان
الخبر قد يقع موقع النهي ايضا كما يقع موقع الامر كقوله صلى الله عليه وسلم لا تنكح المراة المراة
ولا المراة نفسها فان المراد منه النهي وصيغته صيغة الخبر لورود مجزوم الحا اذ لو كان نهيا
لكان بجزم ما مكسورا على اصل التقا الساكنين واهمل المصنف عكس هذا القسم تبعا لصاحب الحاصل
وقد ذكره الامام ومثله بقوله تعالى فيه نظر قال ووجه المجاز ان النهي وهو الخبر النافي يدلان
على عدم الفعل قال الثانية انه حقيقة في الوجوب مجاز في الباقي وقال ابو هاشم
انه للندب وقيل للاباحة وقيل مشترك بين الوجوب والندب وقيل للقدر المشترك بينهما
وقيل لاحدهما ولا نعرفه وهو قول الحجة وقيل مشترك بين الثلثة وقيل بين الخمسة اقول
اتفقوا على ان صيغة افعل ليست حقيقة في جميع المعاني المتقدمة لان التسوية مثلا ونحوها
انما استفدناها من القراين لا من الصيغة قال في المحصول وانما وقع الخلاف في الاحكام الخمسة
التي هي الايجاب والندب والاباحة والكراهة والتحريم ووجه دلالة افعل على الكراهة
والتحريم انها تستعمل في التهديد كما تقدم والتهديد يستدعي ترك الفعل فيكون اما حراما
او مكروها لكن دعوى الامام حصر الاختلاف في الخمسة ممنوع لما سياتي في اخر المسالة والخلاف
الناشي من هذه الخمسة كثير وحكى المصنف منه ثمانية مذاهب تبعا للامام الاول

انه حقيقة في الوجوب فقط وصححه المصنف وابن الحاجب ونقله في المحصول عن اكثر الفقهاء
والمتكلمين قال وهو الحق وفي الاحكام للامدي والبرهان لامام الحرمين انه مذهب الشافعي
وفي شرح اللمع للشيخ ابي اسحق الشيرازي انه الذي املاه الاشعري على اصحاب ابي اسحق
الاسفراييني ببغداد لكن هل يدل على الوجوب بوضع اللغة ام بوضع الشرع فيه مذهبان حكيان
في شرح اللمع المذكور والاول وهو كونه بالوضع نقله في البرهان عن الشافعي ثم اختار هو
انه بالشرع وفي المستوعب قول ثالث انه بالعقل وللقائل ان يقول قد جزم الامام في
المحصول والمنتخب في اثناء الاشتراك ان الماضي مشترك بين الخبر والدعاء نحو غفر الله لزيد
فلم يجعل الماضي حقيقة في الدعاء ولم يجعل الامر حقيقة فيه الثاني انه حقيقة في الندب ونقله
الغزالي في المستصفى والامدي في كتابيه قولا للشافعي ونقله المصنف عن ابي هاشم وليس
مخالفا لما نقله عنه صاحب المعتمد كما ظنه بعض الشارحين فافهمه الثالث انه حقيقة في
الاباحة لان الجواز محقق والاصل عدم الطلب الرابع انه مشترك بين الوجوب والندب
وجزم به الامام في المنتخب وكذلك صاحب التحصيل كلاهما في اثناء الاشتراك وهذا
المذهب نقله الامدي في منتهى السول عن الشيعة ونقل في الاحكام عنهم انه مشترك
بينهما وبين الارشاد الخامس انه حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو الطلب وفي المستوعب
للقيرواني والمستصفى للغزالي ان الشافعي نص على ان الامر متردد بين الوجوب والندب
وهذا محتمل لهذا المذهب ولما قبله السادس انه حقيقة في احدهما اي الوجوب او
الندب ولكن لا نعرف هل هو حقيقة في الوجوب مجاز في الندب او بالعكس ونقله المصنف
عن حجة الاسلام الغزالي تبعا لصاحب الحاصل وليس كذلك فان الغزالي نقل في المستصفى
عن قوم انه حقيقة في الوجوب فقط وعن قوم انه حقيقة في الندب فقط وعن قوم انه مشترك
بينهما كلفظ العين ثم نقل عن قوم التوقف بين هذه المذاهب الثلاث قال وهو المختار ونقله
في المحصول عنه على الصواب وقال في المنخول وظاهر الامر الوجوب وما عداه فالصيغة
مستعارة فيه هذا لفظه وهو مخالف لكلامه في المستصفى السابع انه مشترك بين الثلاثة
وهي الوجوب والندب والاباحة وقيل انه مشترك بينها ولكن بالاشتراك المعنوي وهو
الاذن حكاه ابن الحاجب الثامن انه مشترك بين الخمسة وهذا احتمل لامرين احدهما
ان يكون مراده الخمسة المذكورة في كلامه اولا لقرينة ارادته في المذهب الذي قبله وهو الاشتراك

بين الثلثة

بين الثلثة ولانه مصرح به في بعض النسخ فقال بين الخمسة الاول فان اراد ذلك فهو صحيح صرح بلغ
به العالمي والغزالي في المستصفى فقال ما نصه كالوجوب والندب والارشاد والاباحة
والتهديد خمسة وجوه محصلة ثم قال فقال قوم هو مشترك بين هذه الوجوه الخمسة
كلفظ العين والقرء هذا لفظه وترجمته وهو ترجمة المصنف بعينه والثاني ان يكون
مراده الاحكام الخمسة وهي عبارة الحاصل يعني الخمسة المعهودة وهي الوجوب والندب والاباحة
والكراهة والتحريم وقد تقدم ان دلالتها على الكراهة والتحريم لكونها تستعمل في التهديد
والتهديد يستدعي ترك الفعل المنقسم الى الحرام والمكروه فان اراد هذه الخمسة فهو صحيح
ايضا صرح به الامام في المحصول وذكر الامدي في الاحكام بالمعنى ونقله امام الحرمين في البرهان
عن الشيخ ابي الحسن الاشعري فقال ذهب الشيخ الى التردد بين هذه الامور فقال قائلون
لكونه مشتركا وقائلون لكونه موضوعا للواحد منها ولا ندري هذا معنى كلامه ونقل ابن برهان
في الوجيز عن الاشعري انه مشترك بين الطلب والتهديد والتعجيز والاباحة والتكوين وقد
استفيد من كلام العالمي والغزالي انه حقيقة في الارشاد وحكاه في الاحكام ايضا واستفيد من كلام
ابن برهان انه حقيقة في التعجيز والتكوين ايضا والامام في ~~الاحكام~~ حكى الخلاف عن ذلك
كله كما تقدم وذهب الابهري الى اجراء قوله على ما حكاه في المستوعب الى ان امر الله تعالى للوجوب
وامر رسوله للندب وصحح الامدي التوقف لكن بين الوجوب والندب والارشاد كما صرح به في
الاحكام لاشتمال الثلث على طلب الفعل بين ما عداها وقد نقلت عن الشيعة مذاهب اخرى غير ما
تقدم وكذلك عن الاشعري لكن اتفق جمهورهم على ان مذهبه التوقف بين امور ويعبر عنه ايضا بان
الامر ليس له صيغة تخصه قال في البرهان والمتكلمون من اصحابنا مجمعون على اتباعه في الوقف
ولم يتابع الشافعي على الوجوب الا الاستاذ قال لنا وجوه الاول قوله تعالى ما بلغه
منعك الا تسجد اذ امرتك ذم على ترك المامور فيكون واجبا الثاني قوله تعالى اذا قيل لهم اركعوا لا
يركعون قيل ذم على التكذيب قلنا الظاهر انه للترك والويل للتكذيب قيل العلة فيه او جبت
قلنا رتب الذم على ترك مجرد افعل الثالث تارك الامر مخالف له كما ان الاتي به موافق والمخالف
على صدد العذاب لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب
اليم قيل الموافقة اعتقاد حقية الامر والمخالفة اعتقاد فساده قلنا ذلك لدليل الامر لا له قيل
الفاعل مضمر والذين مفعول قلنا الاضمار خلاف الاصل ومع هذا فلا بد له من مرجع قيل الذين
يتسللون قلنا هم المخالفون فكيف يؤمرون بالحذر عن انفسهم وان سلم فيضيع قوله ان يصيبهم

فمنه قيل فليحذر لا توجب قلنا الحسن وهو دليل قيام المقتضى قبل عن امره لا يعم قلنا عام لجواز
الاستثنا السابع تارك الامر عاص لقوله تعالى افعصيت امري لا يعصون الله ما امرهم
والعاصي يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا فلو
كان العصيان بترك الامر لتكرر قوله تعالى ويفعلون ما يؤمرون قلنا الاول اما ماض او حال
والثاني مستقبل قيل المراد الكفار لقرينة الخلود قلنا الخلود المكث الطويل الخامس
انه عليه السلام احتج لذم ابي سعيد الخدري على ترك استجابته مصليا بقوله استجيبوا
لله وللرسول اذا دعاكم اقول استدل المصنف على ان صيغة افعل حقيقة في الوجوب
بخمسة اوجه الاول ان الله سبحانه ذم ابليس على المخالفة بقوله اسجدوا فقال ما منعك الا تسجد
اذ امرتك لان هذا الاستفهام ليس على حقيقته فانه تعالى عالم بالمانع فتعين ان يكون للتوبيخ
والذم واذا ثبت الذم على ترك المأمور ثبت ان الامر للوجوب اذ لو لم يكن لكان لابليس ان
يقول انك ما الزمتني فعلم الذم وايضا لو لم يكن لم يذم عليه لان غير الواجب لا يذم تاركه
الدليل الثاني قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون اي صلوا والتقرير كما قبله اعترض
الخصم بامرين احدهما لا نسلم ان الذم على ترك المأمور بل على تكذيب الرسل في التبليغ بدليل
قوله ويل يومئذ للمكذبين قلنا الظاهر ان الذم على الترك لانه مرتب عليه والترتيب يشعر بالعلية
والويل على التكذيب لما قلناه وايضا فالتكذيب القابل في كلام الله تعالى حينئذ فان صدر الترك
والتكذيب من طائفتين عذبت كل منهما على ما فعلته وان صدر من طائفة واحدة عذبت عليهما
معا فان الكافر عندنا يعاقب على الفروع كالاصول الثاني سلمنا ان الذم على الترك لكن الصيغة
تفيد الوجوب اجماعا عند انضمام قرينة اليها فلعل الامر بالركوع قد اقترن به ما يقتضي الحاجة
وجوابه ان الله تعالى رتب الذم على مجرد افعل فيدل على انه منشأ الذم لا القرينة الدليل
الثالث تارك الامر اي المأمور به مخالف لذلك الامر لان الاتي بالمأمور به موافق والمخالف ضد
الموافق فاذا ثبت ان الاتي موافق ثبت ان التارك مخالف والمخالف للامر على صدد العذاب
لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم امر الله تعالى
مخالف امره بالحذر عن العذاب بقوله فليحذر والامر بالحذر عنه انما يكون بعد قيام المقتضي
لنزوله واذا ثبت المقدمتان ثبت ان تارك الامر على صدد العذاب ولا معنى للوجوب الا
هذا واعترض الخصم باربعة اوجه مرتبة بالترتيب الجملي احدها وهو اعتراض على

المقدمة

المقدمة الاولى لا نسلم ان موافقة الامر عبارة عن الاتيان بمقتضاه حتى يتم ما قلتم بل الموافقة عبارة
عن اعتقاد حقيقة الامر اي كونه حقا صدقا واجبا قبوله وعلى هذا فالمخالفة عبارة عن اعتقاد بطلانه
وكذبه لا ترك الامر قلنا فرق بين الامر وبين الدليل الدال على ان ذلك الامر حق وهو المعجزة الدالة
على صدق الرسول فاعتقاد حقيقة الامر موافقة الدليل الدال على ان ذلك الامر حق يجب قبوله
لا موافقة الامر فان موافقة الشيء عبارة عما يستلزم تقرير مقتضاه فان دل على كون الشيء صدقا
كالدليل الامر فموافقته هي اعتقاد الحقية وان دل على ايقاع الفعل كالامر فموافقته هي الاتيان
بذلك الفعل الثاني وهو اعتراض على المقدمة الثانية لا نسلم ان الاية تدل على انه تعالى امر
المخالفين بالحذر بل انه تعالى امر بالحذر عن المخالفين فيكون فاعل قوله فليحذر ضميرا والذين يخالفون
مفعول به وجوابه من وجهين احدهما ولم يذكره في المحصول ان الاضمار على خلاف الاصل الثاني
انه لا بد للضمير من اسم ظاهر يرجع اليه وهو مفقود هنا فان قيل يعود على الذين يتسللون
قلنا الذين يتسللون هم المخالفون لان المنافقين كان يثقل عليهم المقام في المسجد واستماع الخطبة
فكانوا يلوذون بمن يستأذن للخروج فاذا اذن له انسلوا معه فنزلت هذه الاية واذا كان كذلك
فلو امر المتسللون بالحذر عن الذين يخالفون لكانوا قد امروا بالحذر عن انفسهم سلمنا هذا لكن
لا يلزم منه ان يصير التقدير فليحذر الذين يتسللون منكم لواذا الذين يخالفون وحينئذ فيكون
لفظ الحذر قد استوفى فاعله ومفعوله وليس هو مما يتعدى الى مفعولين فيصير قوله تعالى
ان تصيبهم فتنة ضايعا ليس له تعلق بما قبله ولا بما بعده فان قيل يكون مفعولا لاجله فان الحذر لاجل
اصابة ذلك قلنا اجاب بعضهم بانه لو كان كذلك لوجب الاتيان باللام لانه غير متحد في الفاعل
لان الحذر هو فعل المتسللين والاصابة فعل الفتنة او فعل الله تعالى وهذا الجواب
مردود فان القاعدة النحوية انه لا يجب الاتيان بالجار اذا كان المجرور ان او ان نحو عجبت
من انك قائم ومن ان تقوم فيجوز حذف من الموضعين بل الجواب انه لو كان مفعولا
لاجله لكان مجامعا للحذر لان الفعل يجب ان يجامع علته واجتماعهما مستحيل ولقائل ان
يجيب عن قولهم اولا ان الفاعل ضمير يعود على المتسللين فانه لو كان كذلك لوجب ابرازه
فيقال فليحذروا لانه عائد على جمع سلمنا لكن يحذر الناس عنهم لما وقع منهم المنع والذم
من تحذيرهم انفسهم ويستلزمه ايضا بخلاف تحذير انفسهم فانه لا يستلزم تحذير الغير منهم
الاعتراض الثالث وهو اعتراض على المقدمة الثالثة ايضا وتقريره ان يقال سلمنا

وفهم من قوله عن امره الحذر عن صرفه عن المتسللين

اذن

انه قوله فليحذر امر للمخالفين وانه لا ضمير في الاية ولكن لم قلتم انه يوجب عليه الحذر اقصى ما في الباب
انه ورد الامر به وكون الامر للوجوب هو محل النزاع قلنا نحن لا ندعي انه يدل على وجوب الحذر
ولكن يدل على حسنه وحسن الحذر من العذاب دليل قيام المقتضي للعذاب لانه لو لم يوجد المقتضي
لكان الحذر عنه سفها وعبثا وذلك محال على الله تعالى واذا ثبت وجود المقتضي ثبت ان الامر للوجوب
لان المقتضي للعذاب هو ترك الواجب دون المندوب الرابع وهو ايضا اعتراض على المقدمة
الثانية ان قوله عن امره مفرد فيفيد ان امرا واحدا للوجوب ونحن نسلمه ولا يفيد كون جميع
الاوامر كذلك مع ان المدعى هو الثاني واجاب في المحصول بثلثة اوجه احدها
وعليه اقتصر المصنف انه عام بدليل جواز الاستثناء فانه يصح ان يقال فليحذر الذين يخالفون
عن امره الا الامر الفلاني وسياتي ان معيار العموم جواز الاستثناء الثاني انه تعالى رتب استحقاق
العقاب على مخالفة الامر وترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية الثالث انه انما استحق
العقاب في بعض الصور لعدم المبالاة وهو موجود في الباقي الدليل الرابع تارك الامر اي المامور به
عاص لقوله تعالى حكاية عن قول موسى لاخيه هرون عليهما السلام افعصيت امري وقوله تعالى
لا يعصون الله ما امرهم وكل عاص يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم
خالدين فيها ابدا عبر بمن التي للعموم فدل على ما قلناه فينتج ان تارك الامر يستحق النار ولا
معنى للواجب الا ذلك وقد جعل المصنف كبرى الشكل الاول مهملة فقال والعاصي يستحق النار بيان الاول
مع ان شرطها ان تكون كلية فالصواب ان يقول وكل عاص كما قررته اعترض الخصم
بوجهين احدهما لا نسلم المقدمة الاولى لانه لو كان العصيان عبارة عن ترك المامور به لكان
قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم معناه لا يتركون اي يفعلون فيكون قوله بعد ذلك ويفعلون
ما يؤمرون تكرارا وجوابه ان الامر المذكور اولا للماضي او الحال والامر المذكور ثانيا
للاستقبال فلا تكرار وتقدير الاية لا يعصون الله ما امرهم به في الماضي او الحال ويفعلون ما
يؤمرون به في الاستقبال هذا هو الصواب في تقريره على ما اراد المصنف فاعتمده ولك ان
تقول النزاع في ان تارك الامر عاص ام لا واما العكس وهو ان العصيان ترك الامر فليس
النزاع فيه ودعواه باطلة لان العصيان قد يكون بترك الامر وقد يكون بترك الفعل الواجب
اتباعه وقد يكون بارتكاب النهي وغير ذلك فالصواب ان يقول في تقرير الاعتراض
قيل لو كان تارك الامر عاصيا لاغنى قوله لو كان العصيان ترك الامر وايضا فينبغي ان يقول في

الجواب

الجواب قلنا الاول ماض والثاني حال ومستقبل لان الثاني مضارع وهو يصلح للحال والاستقبال
والاول لا يصلح لكونه ماضيا ولم يتعرض في المحصول لذكر الحال الاعتراض الثاني لا نسلم المقدمة
الثانية لان المراد بالعصاة في الاية هم الكفار لا تاركوا الامر لقرينة الخلود فان غير الكافر لا يخلد في
النار كما تقرر في علم الكلام وجوابه ان الخلود لغة هو المكث الطويل سواء كان دائما او غير دائم
اي يكون حقيقة في القدر المشترك حذرا من الاشتراك والمجاز يدل على ما قلناه قولهم خلد الله ملك الامير
الدليل الخامس ان النبي صلى الله عليه وسلم دعا ابا سعيد الخدري وهو في الصلوة فلم يجبه فقال ما منعك ان
تجيب وقد سمعت الله تعالى يقول يا ايها الذين امنوا استجيبوا الاية وهذا الاستفهام ليس على حقيقته
لانه عليه الصلوة والسلام علم انه في الصلاة كما نقله ابن برهان وغيره فتعين ان يكون للتوبيخ والذم
وحينئذ فالذم عند ورود مجرد الامر دليل على انه للوجوب واعلم ان المصنف ذكر ان ابا سعيد
هذا هو الخدري وهو غلط تبع فيه صاحب الحاصل وصاحب الحاصل تبع الامام في المحصول والامام تبع
الغزالي في المستصفى والصواب انه ابو سعيد ابن المعلى كذا وقع في صحيح البخاري في اول
كتاب التفسير وفي سنن ابي داود في الصلوة وفي جامع الاصول في كتاب الفضائل وفي غيرها ايضا
واسمه الحرث ابن اوس ابن المعلى الانصاري الخزرجي الزرقي واسم الخدري سعد ابن مالك ابن سنان
من بني خدرة انصاري خزرجي ايضا وقد وقع على الصواب في بعض نسخ الكتاب وهو من اصلاح الناس
قال احتج ابو هاشم بان الفارق بين السوال والامر هو الرتبة والسوال للندب فكذا الامر قلنا السوال
للايجاب وان لم يتحقق وبان الصيغة لما استعملت فيهما والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون حقيقة في القدر
المشترك قلنا يجب المصير الى المجاز لما بينا من الدليل وبان تعرف مفهومها لا يمكن بالعقل والنقل لانه لم يتواتر
والاحاد لا تفيد القطع قلنا المسئلة وسيلة العمل فيكفيها الظن وايضا تعرف بتركيب عقلي من مقدمات
نقلية كما سبق اقول ذكر المصنف هنا ادلة ثلثة واختلفت النسخ في التعبير عن الصحيح منها ففي اكثرها
احتج ابو هاشم كما ذكرنا وهو غير مستقيم لان الثالث لا يطابق مذهبه ولا الثاني على احد التقديرين الاتيين
وفي بعضها احتج المخالف وهو صحيح مطابق لتعبير الامام وفي بعضها احتجوا وهو قريب مما قبله وهذا من اصلاح
الناس الدليل الاول وهو احتجاج ابي هاشم على ان افعل حقيقة في الندب وتقريره ان اهل اللغة قالوا لا فارق
بين السوال والامر الا في الرتبة فقط اي ان رتبة الامر اعلى من رتبة السائل والسوال انما يدل على الندب
فكذلك الامر لان الامر لو دل على الايجاب لكان بينهما فرق اخر وهو خلاف ما نقلوه وجوابه ان السوال
يدل على الايجاب ايضا لان اهل اللغة وضعوا افعل لطلب الفعل مع المنع من الترك عند من يقول الامر

للايجاب وقد استعملها السائل لكنه لا يلزم منه الوجوب اذ الوجوب لا يثبت الا بالشرع فكذلك لا يلزم
المسؤول القبول من السائل ولقائل ان يقول على تقدير ان يدل السؤال على الايجاب فيلزم ان يفترقا
من وجه اخر لان ايجاب الامر دال على الوجوب بخلاف ايجاب السؤال وقد يجاب بان المعنى بالرتبة هو
كون ايجاب الامر يقتضي الوجوب بخلاف السؤال وفيه نظر فانهما مدلولان متغايران ولك ان تمنع
ما ذكره من تفريقه بالرتبة فانه مذهب المعتزلة كما تقدم بل الفرق ان السؤال امر صادر من المتذلل
والامر اعم وقد يترتب الوجوب على ايجاب السؤال كسؤال العطشان وقد لا يترتب على ايجاب الامر
كطلب السيد من عبده ما لا يقدر عليه فتلخص انهما سواء في الايجاب والوجوب **قوله** وبان الصيغة معطوف
على قوله بان الفارق وتقريره من وجهين احدهما ان الصيغة قد استعملت في الوجوب كقوله تعالى
اقيموا الصلوة وفي الندب كقوله تعالى فكاتبوهم فان كانت موضوعة لكل منهما لزم الاشتراك
او لاحدهما فقط فيلزم المجاز فيكون حقيقة في القدر المشترك وهو طلب الفعل دفعا للاشتراك
والمجاز وعلى هذا التقرير يكون دليلا ~~في القدر المشترك وهو طلب الفعل~~ للقائل بانها حقيقة في
القدر المشترك وهو مدلول كلام المصنف لكن عطفه على دليل ابي هاشم فاسد والتقرير الثاني
وهو تقرير الامام واتباعه كلهم ان نضم الى التقرير الاول زيادة اخرى فنقول والدال على المعنى المشترك
وهو الاعم غير دال على الاخص فيكون لفظ الامر غير دال على الوجوب ولا على الندب بل على الطلب
وجواز الترك معلوم بالبراءة الاصلية فتحصلنا على طلب الفعل مع جواز الترك ولا معنى للندب الا
ذلك وعلى هذا فيصح عطفه على دليل ابي هاشم لكنه بعيد من كلام المصنف وجوابه ان المجاز وان
كان على خلاف الاصل لكنه يجب المصير اليه اجماعا اذا دل عليه دليل وههنا كذلك للادلة
الخمسة التي قدمناها على انه حقيقة في الوجوب فقط **قوله** وبان تعرف هذا دليل الغزالي وموافقيه
على التوقف وقد تقدم ان عطفه على دليل ابي هاشم لا يصح وتقريره ان الطريق الى معرفة مدلول
افعل اما ان يكون بالعقل وهو محال لانه لا مجال له في اللغات واما بالنقل المتواتر وهو محال ايضا
والا لكان بديهيا حاصلا لكل احد من هذه الطائفة ولا يبقى بينهم نزاع واما بالاحاد وهو باطل
لان رواية الاحاد ان افادت فانما تفيد الظن والشارع انما اجاز الظن في المسائل العملية وهي
في الفروع دون العلمية كقواعد اصول الدين وكذلك قواعد اصول الفقه كما نقله الابياري
شارح البرهان عن العلماء قاطبة وذلك لفرط الاهتمام بالقواعد واذا انتفت طرق المعرفة
تعين التوقف واجاب المصنف بوجهين احدهما لا نسلم انها علمية لان المقصود من

كون

كون الامر للوجوب انما هو العمل به لا مجرد اعتقاده والعمليات مظنونة يكتفى فيها بالظن فكذلك
ما كان وسيلة اليها هذا هو الصواب في تقريره واما قول بعض الشارحين انه يكتفى فيها بالظن
مع كونها علمية لكونها وسيلة للعمل فباطل لان المعلوم يستحيل اثباته بطريق مظنونة وقد منع في المحصول
ايضا كونها علمية ولم يذكر تعليل المصنف بل قال لانا بينا انه لا يتعين في المباحث اللغوية وذلك لتوقفها على نفي
الاحتمالات العشر ونفيها ما ثبت الا بالاصل الثاني انا لا نسلم الحصر لانا قد نعرفه بتركيب عقلي
من مقدمات نقلية كقولنا تارك الامر عاص وكل عاص يستحق النار فانه يدل على ان الامر للوجوب وقد
تقدم ذلك في الدليل الرابع من هذه المسألة وكقولنا ان الجمع المحلى بالالف واللام يدخله الاستثناء
وان الاستثناء اخراج ما لولاه لوجب دخوله فانه يدل على ان الجمع المحلى للعموم كما تقدم في اخر الفصل الاول
من باب اللغات وذلك بالطريق الذي قلناه لان نفس المقدمتين نقليه وتركيبهما تركيب عقلي علم من العلوم
العقليه وعبر الامام في المحصول والمنتخب عن هذا بقوله انه يعرف بدليل مركب من العقل والنقل فاورد
عليه ان هذا الدليل نقل محض لان المقدمتين نقليتان وحظ العقل انما هو بفطنة لاندراج الصغرى
في الكبرى فلذلك عدل صاحب الحاصل الى ما تقدم وتبعه عليه المصنف **وقول المصنف** كما سنحتمل
كلا من المثالين المتقدمين والاول اولى للتصريح به في الحاصل والمحصول ولكونه دليلا على نفس المسألة المتنازع
فيها ولانه اقرب وعن هذا الدليل جواب ثالث لم يذكره المصنف ينفع في مواضع وهو التزام
حصوله بالتواتر ولا يلزم منه رفع الخلاف لانه قد يصل الى بعضهم بكثرة المطالعة لاقضيتهم وتواريخهم
وعدم اشتغال بذلك فيقع الخلاف ولقائل ان يقول ينبغي للمصنف على طريقة الجدليين تقديم جواب
الثاني على الاول كما فعل في الحاصل والمحصول فيقول اولا لا نسلم الحصر سلمنا لكن المختار تعرفه بالاحاد
وذلك لان الثاني فيه تسليم للحصر فلا يحسن منه منعه بعد ذلك فان قيل دعواه انه يعلم بتركيب
عقلي من مقدمات نقلية لا يدفع السؤال لان هذه المقدمات النقلية اما ان يكون نقلها بالتواتر او بالاحاد
ويعود السؤال بعينه **وجوابه** باختيار التواتر ولا يلزم منه ان يعرف كل احد انه للوجوب وانما
يلزم ذلك ان لو كان التركيب العقلي ضروريا وهو ممنوع **قال الثالثة** الامر بعد التحريم بلغ
للوجوب وقيل للاباحة لنا ان الامر يفيده وورود بعد الحرمة لا يدفعه قيل فاذا حللتم فاصطادوا
للاباحة قلنا معارض بقوله فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا واختلف القائلون بالاباحة في
النهي بعد الوجوب **اقول** اذا فرعنا على ان الامر للوجوب فورد بعد التحريم ففيه مذهبان
اصحهما عند الامام واتباعه ومنهم المصنف انه يكون ايضا للوجوب ونقله ابن برهان في الوجيز عن

القاضي والآمدي عن المعتزلة والثاني أنه يكون للإباحة وهو الذي نص عليه الشافعي كما نقله القيرواني
في كتاب المستوعب وابن التلمساني في شرح المعالم والأصفهاني في شرح المحصول ونقله ابن برهان
في الوجيز عن أكثر الفقهاء والمتكلمين ورجحه ابن الحاجب وتوقف إمام الحرمين وصرح أصحابه الآمدي في
الإحكام ومع ذلك فله ميل إلى الإباحة فإنه قال عقبه واحتمال الإباحة أرجح نظرا إلى الغلبة قال في
المحصول والأمر بعد الاستئذان كالأمر بعد التحريم وذلك بأن استأذن على فعل شيء فقال له افعل
واستدل المصنف على الوجوب بأن الأمر يفيده إذا التحريم عليه ووروده بعد الحرمة ليس معارضا
حتى يدفع ما ثبت له لأن الوجوب والإباحة منافيان للتحريم ومع ذلك لا يمتنع الانتقال من
التحريم إلى الإباحة فكذلك الوجوب احتج الخصم بورودها للإباحة كقوله تعالى وإذا حللتم فاصطادوا
فإذا قضيت الصلاة فانتشروا وإذا تطهرن فأتوهن فالآن باشروهن وفي الحديث كنت
نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث فكلوا
وادخروا وجوابه أن هذه الأدلة معارضة بقوله فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين
فإن القتال فرض كفاية بعد أن كان حراما وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم فإذا أدبرت الحيضة فاغسلي
عنك الدم وصلي فإذا تعارضا تساقطا وبقي دليلنا سالما عن المنع يفيد الوجوب قوله واختلف
القائلون يعني أن القائلين بالإباحة في الأمر الوارد بعد الحظر اختلفوا في النهي الوارد بعد الوجوب
فمنهم من طرد القياس وحكم بالإباحة لأن تقدم الوجوب قرينة ومنهم من حكم بأنه للتحريم كما لو ورد
ابتداء بخلاف الأمر بعد التحريم والفرق من وجهين أحدهما أن حمل النهي على التحريم يقتضي الترك
وهو على وفق الأصل لأن الأصل عدم الفعل وحمل الأمر على الوجوب يقتضي الفعل وهو خلاف الأصل
الثاني أن النهي لدفع المفسدة المتعلقة بالمنهي عنه والأمر لتحصيل المصلحة المتعلقة بالمأمور واعتناء
الشرع بدفع المفاسد أكثر من جلب المصالح وأما القائلون بأن النهي بعد التحريم للوجوب فلا
خلاف عندهم أن النهي بعد الوجوب للتحريم قال الرابعة الأمر المطلق لا يفيد التكرار
ولا يدفعه وقيل للتكرار وقيل للمرة وقيل بالتوقف للاشتراك أو الجهل بالحقيقة لنا تقييده
بالمرة والمرات من غير تكرار ولا نقض وأنه ورد مع التكرار وعدمه فيجعل حقيقة في القدر
المشترك وهو طلب الإتيان دفعا للاشتراك والمجاز وأيضا لو كان للتكرار لعم الأوقات فيكون
تكليفا بما لا يطاق وينسخه كل تكليف بعده لا يجامعه أقول إذا ورد الأمر مقيدا بالمرة
أو بالتكرار حمل عليه وإن ورد مقيدا بصفة أو شرط فسيأتي أنه يتكرر قياسا لا لفظا وإن كان

مطلقا

مطلقا أي عاريا عن هذه القيود ففيه مذاهب أحدها أنه لا يدل على التكرار ولا على المرة بل يفيد طلب
الماهية من غير إشعار بتكرار أو مرة إلا أنه لا يمكن إدخال تلك الماهية في الوجود بأقل من المرة الواحدة
فصارت المرة من ضروريات الإتيان بالمأمور به لا جرم أنه يدل عليها من هذا الوجه وهذا المذهب
اختاره الإمام وأتباعه ونقله عن الأقلين واختاره أيضا الآمدي وابن الحاجب والمصنف وعبر عن المرة
بقوله ولا يدفعه لأنه لو كان للمرة لكان دافعا للتكرار لأنهما متنافيان الثاني أنه يدل على التكرار المستوعب
لزمان العمر وهو رأي الأستاذ وجماعة من الفقهاء والمتكلمين لكن بشرط الإمكان كما قاله الآمدي والثالث
يدل على المرة وهو قول أكثر أصحابنا كما حكاه الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في شرح اللمع ونقل القيرواني
في المستوعب عن الشيخ أبي حامد أنه مقتضى قول الشافعي والرابع أنه مشترك بين التكرار والمرة
فيتوقف إعماله في أحدهما على وجود القرينة الخامس أنه لأحدهما ولا نعرفه فعلى هذا يتوقف
أيضا واختار إمام الحرمين التوقف ونقل عنه ابن الحاجب المذهب الأول تبعا للآمدي وليس كذلك
فافهمه قوله لنا أي الدليل على ما قلناه من ثلاثة أوجه أحدها أنه يصح أن يقال افعل ذلك مرة
أو مرات وليس فيه تكرار ولا نقض إذ لو كان للمرة لكان تقييده بالمرة تكرارا وبالمرات نقضا ولو كان للتكرار
لكان تقييده به تكرارا وبالمرة نقضا وهذا الدليل لا يثبت به المدعى لأن عدم التكرار والنقض قد لا يكون
لكونه موضوعا للماهية من حيث هي بل لكونه مشتركا أو لأحدهما ولا نعرفه كما قد قيل به فيكون التقييد
للدلالة على أحدهما الثاني أن الأمر المطلق ورد تارة مع التكرار شرعا كآية الصلاة وعرفا
نحو احفظ دابتي وورد تارة للمرة شرعا كآية الحج وعرفا كقوله ادخل الدار فيكون حقيقة في القدر
المشترك بين التكرار والمرة وهو طلب الإتيان بالفعل مع قطع النظر عن التكرار والمرة لأنه لو كان
حقيقة في كل منهما لزم الاشتراك وإن كان في أحدهما فقط لزم المجاز وهما خلاف الأصل وهذا الدليل
قد استعمله الإمام وأتباعه في مواضع كثيرة وفيه نظر لأنه إذا كان موضوعا لمطلق الطلب ثم استعمل
في طلب خاص فقد استعمل في غير ما وضع له لأن الأعم غير الأخص ولكنه مشتمل على ما وضع له فيجوز
على سبيل المجاز وأيضا فلأن الألفاظ موضوعة بإزاء المعاني الذهنية كما تقدم فإذا استعمل
فيما تشخص منها في الخارج فيكون مجازا لأنه غير ما وضع له فاستعمال الأمر في المقيد بالتكرار أو بالمرة
مجاز لما قلناه ففر من مجاز واحد فوقع في مجازين وهذا البحث يجري في سائر الألفاظ الموضوعة
لمعنى كلي وإن كان مستبعدا لكن القواعد قد أدت إليه وقد صرح الآمدي في الإحكام بموافقة ما ذكرته
فقال في أوائل الكتاب في القسمة الثالثة جوابا عن سؤال ما نصه لأنه لا يخفى أن حقيقة المطلق مخالفة

لحقيقه المقيد من حيث هما كذلك فاذا كان لفظ الدابه حقيقة في مطلق دابة فاستعماله في الدابة المعين
على الخصوص يكون استعمالا له في غير ما وضع له هذا اللفظ الثالث وهو دليل على ابطال التكرار
خاصة انه لو كان للتكرار لعم الاوقات كلها لعدم اولويه وقت دون وقت والتعميم باطل
بوجهين احدهما انه تكليف بما لا يطاق الثاني انه يلزم ان ينسخه كل تكليف ياتي بعده
لا يمكن ان يجامعه في الوجود لان الاستغراق الثابت بالاول يزول بالاستغراق الثابت
بالثاني وليس كذلك واحترز بقوله لا يجامعه عن نحو الصوم مع الصلوة ولك
ان تقول قد تقدم ان القايل بالتكرار يقول انه يشترط الامكان فلا يرد ما قاله من التكليف
بما لا يطاق قال قيل تمسك الصديق على التكرار بقوله واتوا الزكوة من غير نكير قلنا لعله بلغ
عليه الصلاة والسلام بين تكراره قيل النهي يقتضي التكرار فكذا الامر قلنا الانتهاء ابدا ممكن دون
الامتثال قيل لو لم يتكرر لم يرد النسخ قلنا وروده قرينة التكرار قيل حسن الاستفسار دليل
الاشتراك قلنا قد يستفسر عن افراد المتواطي اقول احتج من قال ان الامر يفيد التكرار
بثلثه اوجه الاول ان اهل الردة لما منعوا الزكوة تمسك ابو بكر الصديق رضي الله عنه في وجوب
تكرارها بقوله تعالى واتوا الزكوة ولم ينكر عليه احد من الصحابة قال في المحصول فكان ذلك اجماعا منهم
على انها للتكرار والجواب انه لعل النبي صلى الله عليه وسلم بين للصحابة ان هذه الاية للتكرار
فان قيل الاصل عدمه قلنا لما اجمعوا على التكرار مع ان الصيغة المجردة لا تقتضي ذلك كان بيانه
يتعين ما قلناه جمعا بين الادلة وهذا الدليل وجوابه يقتضيان ان الامام يسلم ان ذلك اجماع وهو مناقض
لما سياتي من كونه ليس باجماع ولا حجة الثاني النهي يقتضي التكرار فكذلك الامر قياسا عليه والجامع
ان كلا منهما للطلب وجوابه ان الانتهاء عن الشيء ابدا ممكن لان فيه بقاء على العدم واما الاشتغال
به ابدا فغير ممكن وهذا الكلام من المصنف مناقض لقوله بعد ذلك ان النهي كالامر في التكرار
والقول الثالث لو لم يدل على التكرار بل دل على المرة لم يجز ورود النسخ لان وروده ان
كان بعد فعلها فهو محال لانه لا تكليف وان كان قبله فهو يدل على البداء وهو ظهور المصلحة بعد
خفائها او بالعكس وهو على الله تعالى محال ولكن ورود النسخ جائز فدل على انه للتكرار وجوابه
ان النسخ لا يجوزونه على الامر الذي يقتضي مرة واحدة لكن اذا ورد على الامر المطلق صار
ذلك قرينة في انه كان المراد به التكرار وحمل الامر على التكرار لقرينة جائز هكذا ذكره في المحصول
فتبعه عليه المصنف ولك ان تقول ان صح هذا الجواب فيلزم ان لا يكون جواز الاستثناء

دليلا

دليلا على العموم البتة لامكان دعواه في كل استثناء وذلك مبطل لقولهم بعد ذلك ومعيار العموم
جواز الاستثناء وايضا فهو مناقض لقولهم ان النسخ قبل الفعل جائز لا سيما انهم استدلوا عليه
بقضية ابراهيم مع ان الذبح يستحيل تكرره وايضا فيلزم منه التكليف بما لا يعلمه الشخص قوله
قيل حسن الاستفسار اي استدل من قال ان الامر مشترك بين التكرار والمرة بانه يحسن الاستفسار
فيه فيقال اردت بالامر مرة واحدة ام دائما ولذلك قال سراقة للنبي صلى الله عليه وسلم احجنا
هذا لعامنا ام للابد مع انه من اهل اللسان واقره عليه فلو كان الامر موضوعا في لسان العرب
للتكرار او للمرة لاستغنى عن الاستفسار وجوابه ان ما قاله ممنوع فانه قد يستفسر عن افراد
بلغ المتواطي كما اذا قال اعتق رقبة فيقول امومنة ام كافرة سليمة ام معيبة قال الخامسة
المعلق بشرط او صفة مثل وان كنتم جنبا فاطهروا والسارق والسارقة فاقطعوا لا يقتضي
التكرار لفظا ويقتضيه قياسا اما الاول فلان ثبوت الحكم مع الصفة او الشرط يحتمل التكرار وعدمه
ولانه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق لم يتكرر واما الثاني فلان الترتب يفيد العلية فيتكرر الحكم
بتكررها وانما لم يتكرر الطلاق لعدم اعتبار تعليله اقول الامر المعلق بشرط كقوله تعالى
وان كنتم جنبا فاطهروا او بصفة كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما يقتضي تكرار
المامور به عند تكرر شرطه او صفته ان قلنا الامر المطلق يقتضيه فان قلنا انه لا يقتضيه ولا يدفعه
فهل يقتضيه هاهنا فيه ثلث مذاهب احدها يقتضيه من جهة اللفظ اي ان هذا اللفظ قد
وضع للتكرار والثاني لا يقتضيه اي لا من جهة اللفظ ولا من جهة القياس وهذا هو القايل بان
ترتب الحكم على الوصف لا يدل على العلية والثالث انه لا يقتضيه لفظا ويقتضيه من جهة ورود
الامر بالقياس قال في المحصول وهذا هو المختار فلذلك جزم به المصنف واختار الآمدي وابن الحاجب
انه لا يدل عليه قالا ومحل الخلاف فيما لم يثبت كونه علة كالاحصان فان ثبت كالزنا فانه يتكرر بتكرر
علته اتفاقا وهذا مناف لكلام الامام حيث مثل بالسرقة والجنابة مع انه قد ثبت التعليل بها
قوله اما الاول اي الدليل على الاول وهو انه لا يقتضي التكرار لفظا من وجهين احدهما ان ثبوت
الحكم مع الصفة او الشرط يحتمل التكرار وعدمه فان اللفظ انما دل على تعليق شيء على شيء وهو
اعم من تعليقه عليه في كل الصور او في صورة واحدة بدليل صحة تقسيمه اليهما والاعم لا يدل على
الاخص فلزم من ذلك ان التعليق لا يدل على التكرار الثاني انه لو قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق
فان الطلاق لا يتكرر بتكرر الدخول ولو كان يدل عليه من جهة اللفظ لكان يتكرر كما لو قال كلما

هذا الدليل من باب تعليق الانشا على الشرط وكلامنا في تعليق الامر فينبغي ان يقال واذا ثبت في
هذا ثبت في ذلك بالقياس او يمثل بقوله لوكيله طلق زوجتي ان دخلت الدار نعم ان كان تعليق
الخبر والانشا كتعليق الامر في ثبوت الخلاف حصل المقصود لكن كلام الامدي في الاحكام يقتضي ان
الانشا لا يتكرر اتفاقا وصرح به في الخبر كقولنا ان جاء زيد جاء عمرو واما الدليل على الثاني
وهو انه يقتضي التكرار قياسا فلان ترتيب الحكم على الصفة او الشرط يفيد علية الشرط او الصفة
لذلك الحكم كما سياتي في القياس فيتكرر الحكم بتكرر ذلك لان المعلول يتكرر بتكرر علته **قوله**
وانما لم يتكرر الطلاق جواب عن سوال مقدر وتوجيه السوال ان يقال لو كان تعليق الحكم بالشرط
دالا على تكراره بالقياس لكان يلزم تكرار الطلاق بتكرار القيام فيما اذا قال ان قمت فانت طالق وليس
كذلك وجوابه ان تعقيبه بذلك دال على انه جعل القيام علة للطلاق ولكن المعتبر تعليل
الشارع لان وقوع الطلاق حكم شرعي واحاد الناس لا عبرة بتعليلهم في احكام الله تعالى الا من
نصب علة الحكم فانما يتكرر حكمه بتكرر علته لا حكم غيره فلذلك لم يتكرر الطلاق والامدي انه لو صرح بالتعليل
فقال طلقتها للقيام لم يطلق امراة له اخرى لتحقق قامت **قال السادسة** الامر لا يفيد الفور خلافا
للحنفية ولا التراخي خلافا لقوم وقيل مشترك لنا ما تقدم قيل انه تعالى ذم ابليس على الترك ولو لم
يقتض الفور لما استحق الذم قيل لعل هناك قرينة عينت الفورية قيل سارعوا يوجب الفور
قلنا فيه لا من الامر قيل لو جاز التاخير فاما مع بدل فيسقط او لا معه فلا يكون واجبا واما ان يكون
للتاخير امد وهو اذا ظن فواته وهو غير شامل لان كثيرا من الشبان يموتون فجاة او لا فلا
يكون ولحاصله منقوض بما اذا صرح به قيل النهي يفيد الفور فكذا الامر قلنا لانه يفيد التكرار
اقول الامر المجرد عن القراين ان قلنا انه يدل على التكرار دل على الفور وان قلنا لا يدل
على التكرار فهل يدل على الفور ام لا حكى المصنف فيه اربعة مذاهب احدها انه لا يدل على الفور
ولا على التراخي بل يدل على طلب الفعل قال في البرهان وهذا ما ينسب الى الشافعي واصحابه
وقال في المحصول انه الحق واختاره الامدي وابن الحاجب والمصنف والثاني انه يفيد الفور اي
وجوبا وهو مذهب الحنفية والثالث انه يفيد التراخي اي جوازا قال الشيخ ابو اسحق والتعبير
بكونه يفيد التراخي غلط وقال في البرهان انه لفظ مدخول فان مقتضى افادة التراخي انه لو فرض الامتثال
على الفور لم يعتد به وليس هذا معتقد احد نعم حكى ابن برهان عن غلاة الواقفية انا لا نقطع بامتثاله
بل نتوقف فيه الى ظهور الدليل لاحتمال ارادة التاخير قال وذهب المقتصدون منهم الى القطع بامتثاله

وحكى في البرهان ايضا والرابع وهو مذهب الواقفية انه مشترك بين الفور والتراخي ومنشا
الخلاف في هذه المسئلة من كلامهم في الحج **قوله** لنا ما تقدم اي في الكلام على ان الامر المطلق لا يفيد التكرار
والاستدلال من وجهين احدهما انه يصح تقييده بالفور وبالتراخي من غير تكرار ولا نقض والثاني انه ورد
الامر مع الفور ومع عدمه فيجعل حقيقة في القدر المشترك وهو طلب الاتيان به دفعا للاشتراك
والمجاز وقد تقدم الكلام في هذين الدليلين وما فيهما مبسوطا وقد تقدم هناك دليل ثالث
لا ياتي هنا **قوله** قيل انه تعالى اي استدل القائلون بان الامر يفيد الفور باربعة اوجه احدها
انه تعالى ذم ابليس على ترك السجود لادم عليه السلام بقوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك كما
تقدم بسطه في الكلام على ان الامر للوجوب فلو لم يكن الامر للفور لما استحق الذم ولكان لابليس ان
يقول انك ما اوجبته على الفور فلم الذم واجاب المصنف تبعا للامام بانه يحتمل ان يكون ذلك
الامر مقرونا بما يدل على انه للفور وفي الجواب نظر لان الاصل عدم القرينة وقد تمسك المصنف
بهذه الاية على ان الامر للوجوب مع ان ما قاله بعينه ممكن ان يقال فيه فما كان جوابا له كان جوابا لهم بل الجواب
ان يقول ذلك الامر الوارد هو قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين وفيه
قرينتان تدلان على الفور احداهما الفا والثانية ان فعل الامر وهو قوله فقعوا عامل في اذا
لان اذا ظرف والعامل فيها جوابها على راي البصريين فصار التقدير فقعوا له ساجدين وقت
تسويتي اياه الدليل الثاني ان قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة الاية توجب كون الامر للفور لان
الله تعالى امر بالمسارعة والمسارعة هو التعجيل فيكون التعجيل مامورا به وقد تقدم ان الامر للوجوب
فتكون المسارعة واجبة ولا معنى للفور الا ذلك ثم ان حمل المغفرة على حقيقتها غير ممكن لانها فعل الله تعالى
فيستحيل مسارعة العبد اليها فحمل على المجاز وهو فعل المامورات لكونها سببا للمغفرة فاطلق اسم
المسبب واريد به السبب والجواب انا لا نسلم ان الفور مستفاد من الامر بل ايجاب الفور
مستفاد من قوله وسارعوا لا من لفظ الامر وتقرير هذا الكلام من وجهين احدهما ان حصول الفورية
ليس من صيغة الامر بل من جوهر اللفظ لان لفظ المسارعة دال عليه كيف ما تصرف والثاني وهو تقرير
صاحب الحاصل ان ثبوت الفور في المامورات ليس مستفادا من مجرد الامر بها بل من دليل منفصل
وهو قوله وسارعوا ولك ان تعلل هذا الدليل بمقول الاية داله على عدم الفور لان المسارعة
مباشرة الفعل في وقت مع جواز الاتيان به في غيره وايضا فالمغفرة اي المصحح لصحة الكلام لا عموم له كما
ستعرفه في العموم فيختص ذلك بما اتفق على وجوب تعجيله ولا يعم كل مامور الدليل الثالث

لو لم يكن الامر للفور لكان التاخير جائزا لكنه لا يجوز لامرين احدهما ان جوازه ان كان مشروطا
بالاتيان ببدل يقوم مقامه وهو العزم على راي من شرطه فيلزم سقوطه لان البدل يقوم مقام
المبدل وان كان جائزا بدون بدل فيلزم ان لا يكون واجبا لانه لا معنى لغير الواجب الا ما جاز تركه
بلا بدل الثاني ان التاخير اما ان يكون له امد معين لا يجوز للمكلف اخراجه عنه ام لا وكل من
القسمين باطل اما الاول فلان القائلين به اتفقوا على انه ليس لذلك الامد المعين هو ظن الفوات على
تقدير الترك اما لكبر السن او للمرض الشديد وذلك لامد غير شامل للمكلفين لان كثيرا من الشبان
يموتون فجاة ولا يعلمون علة فيقتضي ذلك عدم الوجوب عليهم في نفس الامر لانه لو كان واجبا
لامتنع تركه والغرض انا جوزنا له الترك في كل الازمان المتقدمة على ذلك الظن واما الثاني فلان
تجويز التاخير ابدا تجويز للترك ابدا وذلك ينافي الوجوب والجواب ان ذلك كله منقوض
بما اذا صرح الامر بجواز التاخير فقال اوجبت عليك ان تفعل كذا في اي وقت شئت فما كان جوابا لكم كان
جوابا لنا قال في المحصول وهو لازم لا محيص عنه الدليل الرابع النهي يفيد الفور فيكون الامر ايضا
كذلك بالقياس عليه والجامع بينهما هو الطلب وجوابه ان النهي لما كان مفيدا للتكرار في جميع
الاوقات ومن جملتها وقت الحال لزم بالضرورة ان يفيد الفورية بخلاف الامر وهذا الجواب قد
تقدم تصريح مثله في اواخر المسئلة الرابعة وقد ناقضه بعد هذا بنحو سطر ووقع ايضا ذلك للامام
واتباعه والجواب الصحيح منع كون النهي يفيد الفور لما فيه من الخلاف لا سيما وهو مختار
المصنف وعلى هذا فلا تناقض فروع احدها الامر بالامر بالشيء ليس امرا بذلك الشيء على الصحيح
عند الامام والامدي واتباعهما لان من قال لسيد مر عبدك بكذا ثم قال للعبد لا تفعل لا يكون بالاول متعديا
ولا بالثاني مناقضا مثاله قوله صلى الله عليه وسلم مره فليراجعها الثاني الامر بالماهية الكلية
لا يكون امرا بشيء من جزئياتها كالامر بالبيع فانه لا يدل على البيع بالغبن او بغيره هكذا قاله الامام وخالفه
الامدي وابن الحاجب الثالث اذا كرر الامر فقال صل ركعتين صل ركعتين فقيل يكون ذلك
امرا بتكرار الصلاة ونقله في المستوعب عن عامة اصحاب الشافعي وقال الصيرفي الثاني تاكيد وقال
الاشعري بالوقف قال الفصل الثالث في النواهي وفيه مسائل الاولى النهي يقتضي بلغ
التحريم لقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا وهو كالامر في التكرار والفور الثانية النهي يدل شرعا
على الفساد في العبادات لان المنهي بعينه لا يكون مامورا به وفي المعاملات اذا رجع الى نفس العقد
او امر داخل فيه او لازم له كبيع الحصاة والملاقيح والربا لان الاولين تمسكوا على فساد الربا بمجرد النهي

من غير

من غير نكير وان رجع الى امر مقارن كالبيع في وقت النداء فلا الثالثة مقتضى النهي فعل الضد لان
العدم غير مقدور وقال ابو هاشم من دعي الى الزنا فلم يفعل مدح قلنا المدح على الكف الرابعة النهي عن
الاشياء اما عن الجمع كنكاح الاختين او عن الجميع كالزنا والسرقة اقول النهي هو القول الطالب
للترك دلالة اولية ولم يذكر المصنف حده لكونه معلوما من حد الامر السابق وصيغته تستعمل
في سبعة معان ذكرها الغزالي والامدي وغيرهما احدها التحريم كقوله تعالى ولا تقتلوا النفس والثاني
الكراهة كقوله صلى الله عليه وسلم لا يمسكن احدكم ذكره بيمينه وهو يبول الثالث الدعاء كقوله تعالى ربنا
لا تزغ قلوبنا الرابع الارشاد كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تسالوا عن اشياء الاية الخامس التحقير كقوله
تعالى لا تمدن عينيك الاية السادس بيان العاقبة كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا السابع الياس
كقوله تعالى لا تعتذروا اليوم الاية وقد اختلفوا في ان النهي هل من شرطه العلو والاستعلاء وان الترك
ام لا وانه هل له صيغة ام لا وانه هل هو حقيقة في الطلب وحده ام لا وان ذلك الطلب الذي هو حقيقة فيه
هل هو التحريم او الكراهة او كل منهما بالاشتراك او الوقف كما اختلفوا في الامر فعلى هذا اذا ورد النهي مجردا
عن القراين فمقتضاه التحريم كما نبه عليه المصنف ونص عليه الشافعي في الرسالة فقال في باب العلل والاحاديث ما نصه
وما نهى عنه فهو على التحريم حتى ياتي دلالة عنه على انه اراد غير التحريم انتهى ونص عليه ايضا في مواضع اخرى
واستدل المصنف عليه بقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا امر بالانتهاء عن المنهي عنه فيكون الانتهاء واجبا
لانه قد تقدم ان الامر للوجوب ولك ان تقول انما يدل هذا على التحريم في بعض النواهي بدليل منفصل
ايضا لا من وضع اللفظ وكلاهما غير المدعى قوله وهو كالامر يعني ان النهي حكمه حكم الامر في انه لا يدل على التكرار
ولا على الفور كما تقدم وفي المحصول ان هذا هو المختار وفي الحاصل انه الحق لانه قد يرد للتكرار كقوله تعالى ولا
تقربوا الزنا وبخلافه كقول الطبيب لا تشرب اللبن ولا تاكل اللحم والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون
حقيقة في القدر المشترك وصحح الامدي وابن الحاجب انه للتكرار والفور وجزم به المصنف بعد هذا
بقليل كما تقدم التنبيه عليه وقال في المحصول انه المشهور وادعى ابن برهان انه مجمع عليه ودليل الامام مردود
بما تقدم في الكلام على ان الامر ليس للتكرار ولان عدم التكرار في امر المريض انما هو لقرينة وهو المرض
والكلام عند عدم القراين المسئلة الثانية في ان النهي هل يدل على الفساد ام لا فقال بعضهم لا يدل عليه
مطلقا ونقله في المحصول عن اكثر الفقهاء والامدي عن المحققين وقال بعضهم يدل مطلقا وصححه ابن الحاجب
لكن ذكر هذا الحكم مفرقا في مسئلتين فافهمه وقال ابو الحسين البصري يدل على الفساد في العبادات
دون المعاملات واختاره الامام في المحصول والمنتخب وكذلك اتباعه ومنهم صاحب الحاصل والتحصيل

المصنف ما اختار تفصيلا يأتي ذكره والكلام عليه وحيث قلنا يدل على الفساد فقيل يدل من جهة اللغة والصحيح عند الآمدي وابن الحاجب انه لا يدل الا من جهة الشرع وقد تقدم دليله في الكلام على ان امتثال الامر يوجب الإجزاء واليه اشار المصنف بقوله النهي يدل شرعا ولم يذكر الامام ولا مختصرو كلامه هذا القيد واذا قلنا لا يدل على الفساد فقال ابو حنيفة يدل على الصحة لاستحالة النهي عن المستحيل وجزم به الغزالي في المستصفى قبيل الكلام على المبين ثم ذكر بعد ذلك في هذا الباب انه فاسد وقد تقدم معنى فساد العبادات والمعاملات في اول الكتاب فاغنى عن ذكره ولنرجع الى كلام المصنف وحاصله ان النهي يدل من جهة الشرع على الفساد في العبادات اي سوا نهي عنها لعينها او لامر قارنها لان الشي الواحد يستحيل ان يكون مامورا به ومنهيا عنه وحينئذ لا يأتي بالفعل المنهي عنه آتيا بالمامور به فيبقى الامر متعلقا به ويكون الذي اتى به غير مجزئ وهو المراد من دعوى الفساد كما تقدم في الكلام على الصحة هكذا قرره بعضهم وهو خاص بالعبادات الواجبة او المسنونة مع ان الدعوى عامة فالاولى ان يقال الصلوة المنهي عنها مثلا لو صحت لوقعت مامورا بها امر ندب لعموم الادلة الطالبة للعبادات ثم ان الامر بها يقتضي طلب فعلها والنهي عنها يقتضي طلب تركها وذلك جمع بين النقيضين وقوله يعني هو الباء ومعناه بنفسه وهو متعلق بيكون فانه وهو الدليل انما يدل على الفساد من حيث هو واما كونه من جهة الشرع فلا يدل وهو مطلوب على ان الفقهاء قالوا يجوز ان يكون الشي الواحد مامورا به ومنهيا عنه بجهتين واعتبارين كما لو قال للعبد خط هذا الثوب ولا تخطه في الدار فخاطه فيها واما النهي في المعاملات فعلى اربعة اقسام لان النهي لا يخلو اما ان يكون راجعا الى نفس العقد ام لا والثاني لا يخلو اما ان يكون الى جزئه ام لا والثالث لا يخلو اما ان يكون الى لازم غير مفارق ام لا فالاول كالنهي عن بيع الحصاة وهو جعل الاصابة بالحصاة بيعا قائما مقام الصيغة وهو احد التأويلين في الحديث والثاني كبيع الملاقيح وهو ما في بطون الامهات فان النهي راجع الى نفس المبيع والمبيع ركن من اركان العقد لان الاركان ثلثة العاقد والمعقود عليه والصيغة ولا شك ان الركن داخل في الماهية والثالث كالنهي عن الربا اما ربا النسية والتفرق قبل التقابض فواضح كون النهي فيه لمعنى خارج واما ربا الفضل فلان النهي عن بيع الدرهم بالدرهمين مثلا انما هو لاجل الزيادة وذلك امر خارج عن نفس العقد لان المعقود عليه من حيث هو قابل للبيع وكونه زايدا او ناقصا صفة من اوصافه لكنه لازم والنهي في هذه الثلثة يدل على الفساد لان الاولين تمسكوا على فساد الربا

لمجرد

لمجرد النهي من غير نكير فكان ذلك اجماعا وانما استدل المصنف على الثالث فقط لانه اذا ثبت ذلك فيه ثبت فيما عداه بطريق الاولى واما الرابع فكالنهي عن البيع وقت ندا الجمعة فانه راجع ايضا الى امر خارج عن العقد وهو تفويت صلاة الجمعة لا لخصوص البيع اذ الاعمال كلها كذلك والتفويت امر مقارن غير لازم لماهية البيع وهذا القسم لا يدل على الفساد بدليل صحة الوضو بالماء المغصوب والصلاة بالثوب المغصوب وهذا التفصيل الذي اختاره المصنف صرح به الامام في المعالم لكن في اثنا الاستدلال فافهمه ونقله الآمدي بالمعنى عن اكثر اصحاب الشافعي واجاد فتامله ونقله ابن برهان في الوجيز عن الشافعي نفسه ونص في الرسالة قبيل باب اصل العلم على انه يدل على الفساد فانه عدد بيوعا كثيرة وحكم بابطالها لنهي الشارع عنها ثم قال ما نصه وذلك ان اصل مال كل امرئ محرم على غيره الا بما احل به وما احل به من البيوع لم ينه عنه فلا يكون ما نهي عنه من البيوع محلا ما كان اصله محرما ثم قال وهذا يدخل في عامة العلم انتهى ونص في البويطي في باب صفة النهي على مثله ايضا وهو كما نقله المصنف الا في استثنا المقارن وقد نقل ابن برهان عن الشافعي انه مستثنى كما تقدم **المسألة الثالثة** مقتضى النهي اي المطلوب بالنهي وهو الذي يتعلق النهي به انما هو فعل ضد المنهي عنه فاذا قال لا تتحرك فمعناه اسكن وعند ابي هاشم والغزالي هو نفس لا تفعل وهو عدم الحركة في هذا المثال لنا ان النهي تكليف والتكليف انما يرد بما كان مقدورا للمكلف والعدم الاصلي يمتنع ان يكون مقدورا لان القدرة لا بد لها من اثر وجودي والعدم نفي محض فيمتنع اسناده اليها اذ لا فرق في المعنى بين قولنا ما اثرت القدرة او اثرت عدما صرفا ولان العدم الاصلي اي المستمر حاصل والحاصل لا يمكن تحصيله ثانيا واذا ثبت ان مقتضى النهي ليس هو العدم ثبت انه امر وجودي ينافي المنهي عنه وهو الضد ولقايل ان يقول ترك الزنا مثلا ليس عدما محضا بل هو عدم مضاف متجدد فيكون مقدورا احتج ابو هاشم بان من دعي الى زنا فلم يفعل فان العقلا يمدحونه على انه لم يزن من غير ان يخطر ببالهم فعل ضد الزنا قلنا لا نسلم فان العدم ليس في وسعه كما قدمناه فلا مدح عليه بل المدح على الكف عن الزنا والكف فعل الضد ولك ان تقول ما الفرق بين هذه المسئلة وبين قولهم النهي عن الشي امر بضده فان هذا هو قولهم متعلق النهي ضد المنهي عنه **المسألة الرابعة** النهي ان كان عن شي واحد فلا كلام وان كان عن اشيا فعلى قسمين احدهما ان يكون عن الجمع اي الهيئة الاجتماعية دون المفردات على سبيل الانفراد كالنهي عن نكاح الاختين وكالحرام المخير عند الاشاعرة كما تقدم في خصال الكفارة الثاني ان يكون عن الجميع اي عن كل واحد

كالزنا والسرقة واعلم ان الاشيا جمع واقلها ثلث وحينيذ فالتمثيل غير مطابق ولو عبر بالمتعدد
لخلص من السوال قال الباب الثالث في العموم
والخصوص وفيه فصول الفصل الاول في العموم العام لفظ يستغرق جميع ما يصلح
له بوضع واحد وفيه مسايل اقول اتفقوا على ان العموم من عوارض الالفاظ حقيقة
وفي المعنى اقوال اصحها عند ابن الحاجب انه حقيقة فيه ايضا لان العموم في اللغة هو شمول
امر لمتعدد وذلك موجود بعينه في المعنى ولهذا يقال عم المطر وعم الامير بالعطا ومنه نظر عام وحاجة
عامة وعلة عامة ومفهوم عام وساير المعاني الكلية كالاجناس والانواع وكذا الامر والنهي النفسانيان
والثاني انه مجاز ونقله في الاحكام عن الاكثرين ولم يرجح خلافه واحتجوا بانه لو كان حقيقة لكان مطردا
وليس كذلك بدليل معاني الاعلام كلها ولان العموم هو شمول امر واحد لمتعدد كشمول معنى الانسان وعموم
المطر ونحوه ليس كذلك فانه لا يكون امرا واحدا يشمل الاطراف بل كل جزء من اجزا المطر حصل في جزء من
اجزا الارض والثالث انه لا يصدق عليه لا حقيقة ولا مجازا حكاه ابن الحاجب اذا علمت هذه
المقدمة فلنرجع الى الحد فقوله لفظ جنس وقد تقدم غير مرة ان الكلمة اولى منه لكونه جنسا
بعيدا لدليل اطلاقه على المهمل والمستعمل مركبا كان او مفردا بخلاف الكلمة ويوخذ من التعبير باللفظ
ان العموم عند المصنف ليس من عوارض المعاني لكنه قد نص بعد ذلك على تخصيص العلة والمفهوم وزعم
ان التخصيص فرع العموم وايضا فسياتي قريبا ان العموم قد يكون عقليا لا لفظيا ولكن ان يجيب بانه
يقول يجوز ان يكون اطلاق العموم هناك على سبيل المجاز كاراة الجمهور وكلامه هنا في المدلول الحقيقي او تقول
العموم هناك بحسب اللغة وهنا بحسب الاصطلاح وفي المعالم ان العام ما يتناول الشيئين فصاعدا
من غير حصر فسلم من الاعتراض وان وقع في غيرها وقوله يستغرق خرج به المطلق فانه كما سياتي
انه لا يدل على شي من الافراد فضلا عن استغراقها وخرج به النكرة في سياق الاثبات سوا كانت
مفردة كرجل او مثناة كرجلين او مجموعة كرجال او عدد كعشرة فان العشرة مثلا لا تستغرق
جميع العشرات وكذلك البواقي نعم هي عامة عموم البدل عند الاكثرين ان كانت امرا نحو اضرب
رجلا فان كانت خبرا نحو جاني رجل فلا تعم ذكره في المحصول في الكلام على ان النكرة في سياق النفي
تعم ومعنى عموم البدل انها تصدق على كل واحد بدلا عن الاخر وقوله جميع ما يصلح له احترازا عما
لا يصلح فان عدم استغراق من لمن لا يعقل واولاد زيد لاولاد عمرو لا يمنع كونه عاما لعدم
صلاحيته له والمراد بالصلاحية ان يصدق عليه في اللغة وقوله بوضع واحد متعلق بيصلح والبا

فيه

فيه للسببية لان صلاحية اللفظ لمعنى دون معنى سببها الوضع لا المناسبة الطبيعية كما تقدم
ويجوز ان يكون حالا من ما اي جميع المعاني الصالحة له في حال كونها حاصلة بوضع واحد واحترز
بذلك عن اللفظ المشترك كالعين وماله حقيقة ومجاز كالاسد ونحوه فيقتصر على وجهين احدهما
ان العين قد وضعت مرة للمبصرة ومرة للفوارة فهي صالحة لهما فاذا قال رايت العيون واراد
بها العيون المبصرة دون الفوارة او بالعكس فانها لم تستغرق جميع ما يصلح لها مع انها عامة لان الشرط
انما هو استغراق الحاصلة من وضع واحد وقد وجد والذي لم يدخل فيها هو افراد وضع اخر فلا
يضر فلو لم يذكر هذا القيد لاقتضى ان لا يكون عامة وما كان له حقيقة ومجاز يحمل فيه هذا العمل المذكور
بعينه فيكون المقصود بهذا القيد ادخال بعض الافراد لا الاخراج وهذا الغرض اشار اليه في المحصول
اشارة لطيفة فقال فان عمومه لا يقتضي ان يتناول مفهوميه معا وقل من فهمه على وجهه فاعتمد
ما ذكرته فانه عزيز مهم واياك وما وقع للاصفهاني والقرافي في شرحيهما للمحصول التفسير الثاني
انه قد تقدم انه يجوز استعمال اللفظ في حقيقتيه كالعين وفي حقيقته ومجازه كالاسد وحينيذ
فيصدق ان يقال انه لفظ مستغرق لجميع ما يصلح له وليس بعام اما الاسد ونحوه فبلا خلاف
واما العين ونحوها فعلى الاصوب كما تقدم فاخرجه بقوله بوضع واحد وفي الحد نظر من وجوه احدها
انه عرف العام بالمستغرق وهما لفظان مترادفان وليس هذا حدا لفظيا حتى يصح التعريف به بل حقيقيا
او رسميا اورده في الاحكام الثاني انه يدخل فيه الفعل الذي ذكر معه معمولاته من الفاعل والمفعول
وغيرهما نحو ضرب زيد عمرا اورده ايضا الامدي وكذلك ابن الحاجب الثالث النقض باسما
الاعداد فان لفظ العشرة مثلا صالح لعدد خاص وذلك العدد له افراد وقد استغرقها اورده ابن
الحاجب الرابع انه اخذ في تعريف العام لفظ جميع وهو من جملة المعرف واخذ المعرف في حد
المعرف باطل لما علم في علم المنطق اورده الاصفهاني شارح المحصول وهذه الاسولة قد يجاب
عن بعضها بجواب غير مرضي لكونه عناية في الحد نعم قد يقال قولنا ضرب زيد عمرا لم يستغرق
جميع ما يصلح له لانه غير شامل لجميع انواع الضرب قال الاولى ان لكل شي حقيقة هو
بها هو فالدال عليها المطلق وعليها بوحدة معينة المعرفة وغير معينة النكرة ومع وحدات
معدودة العدد ومع كل جزئياتها العام اقول غرضه الفرق بين المطلق والنكرة والمعرفة
والعام والعدد فان بعضهم يرى ان المطلق هو النكرة كما حكاه في المحصول وحاصله ان لكل
شي حقيقة اي ماهية ذلك الشي بها اي بتلك الحقيقة يكون ذلك الشي الشي فالجسم الانساني مثلا

له حقيقة وهي الحيوان الناطق وذلك الجسم تلك الحقيقة انسان فان الانسان انما يكون انسانا
بالحقيقة وتلك الحقيقة مغايرة لما عداها سواكان ماعداها لازما لها كالوحدة والكثرة او مفارقا
كالحصول في الحيز المعين فمفهوم الانسان من حيث هو انسان لا واحد ولا كثير لكون الوحدة والكثرة
مغايرة للمفهوم من حقيقته وان كان لا تخلو عنه اذا عرفت هذا فنقول اللفظ الدال
عليها اي على الحقيقة فقط هو المطلق كقولنا الرجل خير من المراة والدال عليها بوحدة اي مع الدلالة على
كونه واحدا اما بالشخص او بالنوع او بالجنس كان معينا فهو المعرفة كزيد وان كان غير معين فهو النكرة
كقولك مررت برجل وهذان القسمان لم يذكرهما الامام بل ذكرهما صاحب الحاصل وصاحب التحصيل
فتبعهما المصنف والدال على الماهية مع وحدات اي مع كثرة ينظر فيها ان كانت معدودة اي
محصورة كاثنتا ولما عداها فهو العدد كخمسة وان كانت غير معدودة بل مستوعبة لكل جزئي من
جزئيات تلك الحقيقة اي لكل فرد من افرادها فهو العام كالمشركين وهذه العبارة التي في العام
اخذها المصنف من الحاصل فانه عدل عن قول الامام وعليها مع كثرة غير معينة الى ما قلناه لانه يرد
عليه الجمع المنكر كقولنا رجال فتابعه المصنف عليه وهو من محاسن الكلام وما اورده بعضهم عليه لا وجه
له وتوخذ منه حد اخر للعام غير المذكور اولا ومنه اخذ القرافي حده حيث قال هو اللفظ الموضوع لمعنى
كلي بقيد التتبع في محاله وكلامه يقتضي انه اخترعه واعلم ان هذا التقسيم ضعيف لوجوه احدها
انه يقتضي ان العدد والمعرفة والعام متقابلات اي لا يصدق احدها على الاخر لان هذا شان التقسيم وليس
كذلك فان العام والعدد قد يكونان معرفتين كالرجال والخمسة ونكرتين نحو كل رجل وخمسة فيه لخلل الاقسام
الثاني ان اعتبار الوحدة في مدلول المعرفة والنكرة يوجب خروج نحو الرجلين والرجال عن حد المعرفة
وخروج نحو رجلين ورجال عن حد النكرة وهو باطل فلم يذكر ذلك غير صاحب الحاصل والتحصيل
الثالث ان العدد في قولنا خمسة رجال مثلا انما هو الخمسة وحدها بلا نزاع والرجال هو المعدود
وكلامه يقتضي ان العدد اما اسم المجموع او للرجال فقط وهو الاقرب لكلامه فان الرجال لفظ دال على
الحقيقة وعلى وحدات معدودة بالحس فانا عددناها وايضا فان المعدود مشتق من العدد
فيتوقف معرفته على معرفته فكيف يوجد في التقسيم الذي يحصل منه تعريفه وعبر الامام في المحصول
والمعالم بقوله معينة وكذلك في الحاصل بقوله معدودة فتبعه المصنف عليه قال الثانية
العموم اما لغة بنفسه كاي للكل ومن للعالمين وما لغيرهم واين للمكان ومتى للزمان او بقرينة في الاثبات
كالجمع المحلى بالالف واللام والمضاف وكذا اسم الجنس او النفي كالنكرة في سياقه او عرفا مثل حرمت عليكم

بلغ

امهاتكم

امهاتكم فانه يوجب حرمة جميع الاستمتاعات او عقلا كترتب الحكم على الوصف ومعيار العموم جواز
الاستثناء فانه يخرج ما يجب اندراجه لولاه والا لجاز من الجمع المنكر قيل لو تناول لامتنع الاستثناء لكونه
نقضا قلنا منقوض باستثناء العدد وايضا استدلال الصحابة بعموم ذلك مثل الزانية والزاني يوصيكم
الله في اولادكم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الايمة من قريش نحن معاشر الانبياء لا
نورث شايعا من غير نكير اقول العموم اما ان يكون لغة او عرفا او عقلا القسم الاول وهو
المستفاد من وضع اللغة له حالان احدهما ان يكون عاما بنفسه اي من غير احتياج الى قرينة وحينئذ
فاما ان يكون عاما في كل شي سواكان من اولي العلم او غيرهم كاي نحو اي رجل جاء واي ثوب لبسته وكذا
كل وجميع والذي والتي ونحوها وكذا ساير ان كانت ماخوذة من سور المدينة وهو المحيط بها وبه جزم
الجوهري وغيره فان كانت ماخوذة من السؤر بالهمز وهو البقية فلا تعم وهو الصحيح وفي الحديث وفارق
سايرهن اي باقيهن وشرط اي ان يكون استفهامية او شرطية فان كانت موصولة نحو مررت بايهم
قام اي بالذي او صفة نحو مررت برجل اي رجل بمعنى كامل او حالا نحو مررت بزيد اي رجل بمعنى اي
بمعنى كامل ايضا او منادا نحو يا ايها الرجل فانها لا تعم واما ان يكون عاما في العالمين خاصة اي اولي العلم
كمن فان الصحيح انها تعم الذكور والاناث والاحرار والعبيد وقيل تعم شرعا الذكور الاحرار فقط وشرطها
ان يكون شرطية او استفهامية فان كانت نكرة موصوفة نحو مررت بمن معجب لك اي برجل
معجب او كانت موصولة نحو مررت بمن قام اي بالذي قام فانها لا تعم ونقل القرافي عن صاحب التلخيص ان
الموصولة تعم ولم يذكر ذلك فقد صرح بعكسه ونقله عنه الاصفهاني في شرح المحصول والعالمين هنا
بكسر اللام وانما عدل عن التعبير بمن يعقل وان كانت هي العبارة المشهورة الى التعبير باولي العلم لمعنى
حسن غفل عنه الشارحون ذكره ابن عصفور في شرح المقرب وغيره وهو ان من تطلق على الله تعالى
كقوله ومن لستم له برازقين وكذلك اي كقوله قل اي شي اكبر شهادة قل الله والباري تعالى يوصف
بالعلم ولا يوصف بالعقل فلو عبر به لكان تعبيرا غير شامل واما ان يكون عاما في غير اولي العلم وهي ما في الاشهر
مارايت فلا يدخل فيها العبيد والاماء وفيه خلاف ياتي ذكره بدليله في باب خبر البيان ان شاء الله تعالى لكن اذا
كانت ما نكرة موصوفة نحو مررت بما معجب لك اي بشي او كانت غير موصوفة نحو ما احسن زيدا فانها
لا تعم واما ان يكون عاما في الامكنة خاصة نحو اين تجلس اجلس واما في الازمنة نحو متى تجلس اجلس وقيد ابن
الحاجب ذلك بالزمان المبهم كما مثلناه حتى لا يصح ان تقول متى زالت الشمس فاتني ولم ار هذا الشرط
في الكتب المعتمدة ولقايل ان يقول لو كانت هذه الصيغ للعموم لكان اذا قال لامراته متى قمت او

بلغ حيث قمت او اين قمت فانت طالق يقع عليه الثلاث كما لو قال كلما وليس كذلك **قوله** او بقرينة هذا هو
الحال الثاني وهو ان يكون عمومه مستفادا من اللغة لكن بقرينة وتلك القرينة قد تكون في الاثبات وهي
ال والاضافة الداخلان على الجمع كالعبيد وعبيدي وعلى المفرد وهو الذي عبر عنه المصنف باسم الجنس
كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا وكحديث الدرهم الحالفون عن امر لكن ان كانت ال عهدية فان تعميمها الافراد
المعهودين خاصة قال في المحصول والضمير العائد على اسم حكمه حكم ذلك الاسم في العموم وعدمه وهاهنا
امور احدها ان هذه القرينة قد تفيد العموم في النفي ايضا نحو ولا تنكحوا المشركات الثاني ان العموم كما
تقدم تختلف فالداخل على اسم الجنس يعم المفردات وعلى الجمع يعم الجموع لان التعميم افراد ما دخلت عليه وقد
دخلت على جمع وكذلك الاضافة وفائدة هذا انه يتعذر الاستدلال به في حالة النفي والنهي على ثبوت حكمه
للمفرد لانه انما حصل النفي او النهي عن افراد الجموع والواحد ليس بجمع وهو معنى قولهم لا يلزم من نفي المجموع
نفي كل فرد ولا من النهي عنه النهي عن كل فرد **فان قيل** تعارض هذا اطلاقهم ان العموم من باب الكلية فان
معناه ثبوته لكل فرد سواء كان نفيا ام لا كما تقدم بسطه في نفي الدلالة **قلنا** لا تنافي بينهما فانا قد
اثبتناه لكل فرد من افراد ما دخل عليه وهو الجموع الثالث بصرح الامام واتباعه بحكم المفرد
المضاف هنا نعم صرحوا بعمومه في الكلام على ان الامر للوجوب فانهم استدلوا عليه بقوله تعالى فليحذر الاية
فاورد الخصم بان امر لا يعم واجابوا بانه عام لجواز الاستثناء كما تقدم ونقله القرافي هنا عن صاحب الروضة
واما المفرد المعرف بال فذكر الامام في كتبه وصحح هو واتباعه انه لا يعم وصحح المصنف وابن الحاجب عكسه وصححه
ابن برهان في الوجيز ونقله الامام عن الفقهاء والمبرد والجبائي ونقله الامدي عن الشافعي والاكثرين
ورايت في نصه في الرسالة نحوه ايضا فانه نص على ان الارض من قوله تعالى خلق الله السموات والارض من
الالفاظ العامة التي اريد بها العموم ثم نص على ان قوله تعالى الزانية والزاني والسارق والسارقة ونحو
من العام الذي خص ورايت في البويطي نحوه ايضا فانه جعل قوله تعالى النفس بالنفس من العام المخصوص
وكذا ان قوله الا كان الشافعي بوقوع الثلاث على من حلف بالطلاق المعروف المخصوص وحنثه قد
علل بان هذا مما يراعى فيها العرف لا اللغة **قوله** او النفي يعني او بقرينة في النفي وهو
معطوف على قوله في الاثبات وحاصله ان النكرة في سياق النفي تعم سواء باشرها النفي نحو ما احد
قائم او باشر عاملها نحو ما قام احد وسواء كان النافي ما او لم او لن او ليس او غيرها ثم ان كانت النكرة
صادقة على القليل والكثير كشيء او ملازمة للنفي نحو احد او داخلا عليها من نحو ما جاءني من رجل او واقعة
بعد لا العاملة عمل ان وهي لا التي لنفي الجنس فواضح كونها للعموم وما عدا ذلك نحو لا رجل قائما وما في الدار

رجل

رجل فقيه مذهبان للنحاة الصحيح انها للعموم ايضا كما اقتضاه اطلاق المصنف وهو مذهب سيبويه
وممن نقله عنه شيخنا ابو حيان في حروف الجر ونقله من الاصوليين امام الحرمين في البرهان في الكلام
على معاني الحروف لكنها ظاهر في العموم لا نص كما قال امام الحرمين ولهذا نص سيبويه على جواز مخالفته فيقول
ما فيها رجل بل رجلان كما يعدل عن الظاهر في نحو جاء الرجال الا زيدا وذهب المبرد الى انها ليست للعموم وتبعه
عليه الجرجاني في اول شرح الايضاح والزمخشري عند قوله تعالى ما لكم من اله غيره وعند قوله ما ياتيهم من
اية نعم نستثني من اطلاق المصنف سلب الحكم عن العموم كقولنا ما كل عدد زوجا فان هذا
ليس من باب عموم السلب اي ليس حكما بالسلب على كل فرد والا لم يكن فيه زوج وذلك باطل بل المقصود
ابطال قول من قال ان كل عدد زوج وذلك سلب الحكم عن العموم وقد تفطن لذلك السهروردي صاحب
التلقيحات فاستدركه واذا وقعت النكرة في سياق الشرط كانت للعموم ايضا صرح به في البرهان
هنا وارتضاه الابياري في شرحه له واقتضاه كلام الامدي وابن الحاجب في مسئلة لا اكلت **قوله** او عرفا
هذا هو القسم الثاني من اصل التقسيم وهو عطف على قوله لغة اي العموم اما ان يكون لغة او عرفا كقوله تعالى
حرمت عليكم امهاتكم فان اهل العرف نقلوا هذا المركب من تحريم العين الى تحريم جميع وجوه الاستمتاعات لانه
المقصود من النسوة دون الاستخدام ونحوه ومثله قوله تعالى حرمت عليكم الميتة فانا حملناه على الاكل
للعرف وفيه قول مذكور في باب المجمل والمبين ان هذا كله مجمل **قوله** او عقلا هذا هو القسم الثالث وضابطه
ترتب الحكم على الوصف نحو حرمت الخمر للاسكار فان ترتبه عليه يشعر بانه علة له والعقل يحكم بانه كلما
وجدت العلة يوجد المعلول وكلما انتفت فانها تنتفي واما في اللغة فانه لم يدل على هذا العموم اما في المفهوم
فواضح واما في المنطوق فلما مر ان تعليق الشيء بالوصف لا يدل على التكرار من جهة اللفظ وهاهنا امران
احدهما ان صيغ العموم وان كانت عامة في الاشخاص فهي مطلقة في الاحوال والازمان والبقاع فلا يثبت
العموم فيها لاجل ثبوته في الاشخاص بل لا بد من دليل عليه مثاله قوله تعالى فاقتلوا المشركين يقتضي قتل
كل مشرك لكن لا في كل حال بحيث يعم حال الهدنة والحرابة وعقد الذمة بل يقتضي ذلك في حال ما وما من مشرك
الا ويقتل في حالة ما كحال الردة وحال الحرب وهذه القاعدة ارتضاها القرافي والاصفهاني في شرحي
المحصول وقررها بهذا التقرير في الكلام على التخصيص وهي صحيحة نافعة ونازع الشيخ تقي الدين في شرح
العمدة في صحتها وكذلك الامام في المحصول فانه قال في كتاب القياس جوابا عن سوال قلنا لما كان امرا
لجميع الاقيسة كان متناولا لا محالة لجميع الاوقات والا قدح ذلك في كونه متناولا لكل الاقيسة
ويظهر ان يتوسط فيقال معنى الاطلاق انه اذا عمل به في شخص ما في حال ما في زمان ما لا يعمل به في

ذلك الشخص مرة اخرى اما في اشخاص اخرى فيحمل عليه فالوفاء بعموم الاشخاص ان لا يبقى شخص
الا ويدخل في التوفيه وبالاطلاق ان لا يتكرر الحكم في الشخص الواحد ولقائل ان يقول عدم التكرار
معلوم من كون الامر لا يقتضي التكرار الثاني دلالة العموم قطعية عند الشافعي والمعتزلة وظنية عند
اكثر الفقهاء هكذا نقله الابياري شارح البرهان وهي فائدة حسنة وممن نقله عنه الاصفهاني شارح المحصول
وذكر المازري نحوه ايضا فقال واختلف المعممون في ان ما زاد على اقل الجمع هل هو من باب النصوص او
من باب الظواهر وذكر في البرهان في اول العموم عن الشافعي نحوه ايضا قوله ومعيار العموم الى اخره بلغه
اعلم ان الشافعي رضي الله عنه وكثيرا من العلماء ذهبوا الى ان ما سبق ذكره من الصيغ حقيقة في العموم
مجاز في الخصوص واختاره ابن الحاجب وذهب جماعة الى العكس وقال جماعة انها مشتركة بينهما والخروج
بالوقف وهو عدم الحكم بشي واختاره الامدي وقيل بالوقف في الاخبار والوعد والوعيد دون الامر
والنهي واختار المصنف مذهب الشافعي واستدل عليه بوجهين احدهما جواز الاستثناء وذلك لان
هذه الصيغ يجوز ان يستثنى منها ما شيناه من الافراد والاستثناء اخراج ما لولاه لوجب اندراجه
في المستثنى منه فيلزم من ذلك ان يكون الافراد كلها واجبة الدخول ولا معنى للعموم الا ذلك اما المقدمة
الاولى فبالاتفاق واما الثانية فان الدخول لو لم يكن واجبا بل جايزا لكان يجوز الاستثناء من الجمع
المنكر فتقول جاء رجال الا زيدا منهم او الا رجلا منهم والتعليل الذي ذكره المصنف يدفع ايراد هذه
الصورة ولم يصرح الامام ولا اتباعه كصاحب الحاصل بامتناع الاستثناء من النكرة بل صرحوا بالجواز
في غير موضع من هذه المسئلة وما قاله المصنف هو الصواب لكن في هذا الدليل كلام تقدم في ادلة
من قال ان الامر للتكرار ولقائل ان يقول لو كان جواز الاستثناء معيارا للعموم لكان العدد عاما
وليس كذلك واعترض الخصم عليه بانه لو وجب اندراجه لما امتنع الاستثناء لان المتكلم دل
باول كلامه على ان المستثنى داخل فيه ودل بالاستثناء على عدم دخوله وذلك نقض للاول واجاب
المصنف بما ذكر تقريره من الدليل فينتقض بالاستثناء من العدد فان المستثنى داخل في المستثنى منه
قطعا وللخصم ان يقول لا اسلم جواز الاستثناء من العدد فان مذهب البصريين المنع لكونه نصا
كما حكاه عنهم ابن عصفور في شرح المقرب وغيره قال الا ان يكون العدد مما يستعمل في المبالغة كالالف
والسبعين فيجوز نعم الاعتراض نفسه ضعيف او باطل فان المصنف لم يدع وجوب الاندراج
مع كونه مستثنى بل ادعاه عند عدمه ولهذا قال لوجب اندراجه لولاه وايضا فان المستثنى داخل
في المستثنى منه لغة لا تبعه فلا تناقض لان الصحيح ان الحكم على المستثنى منه انما هو بعد اخراج المستثنى قوله

وايضا

وايضا اي الدليل الثاني استدلال الصحابة بعموم هذه الصيغ استدلالا شايعا من غير نكير فكان
اجماعا وبيانه انهم قد استدلوا بعموم اسم الجنس المحلى بال كقوله تعالى الزانية والزاني وبعموم الجمع المضاف
فان فاطمة احتجت على ابي بكر رضي الله عنهما في توريثها من النبي صلى الله عليه وسلم الارض المعروفة وهي فدك
والعوالي بقوله يوصيكم الله في اولادكم واستدل ايضا ابو بكر بعمومه فانه رد على فاطمة بقوله صلى
الله عليه وسلم نحن معاشر الانبيا لا نورث ما تركناه صدقة وهذا الحديث معزو الى الترمذي في
غير جامعه والثابت في الصحيحين لا نورث ما تركناه صدقة واستدل عمر بعموم الجمع المحلى فانه قال لابي
بكر حين عزم على قتال مانعي الزكاة كيف تقاتلهم وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس
حتى يقولوا لا اله الا الله فقال ابو بكر الم يستثن انه قد قال الا بحقها وتمسك ايضا ابو بكر به فان الانصار لما
قالوا للمهاجرين منا امير ومنكم امير رد عليهم ابو بكر بقوله صلى الله عليه وسلم الايمة من قريش رواه النسائي
قال الثالثة الجمع المنكر لا يقتضي العموم لانه يحتمل كل انواع العدد قال الجبائي حقيقة في كل انواع العدد
فيحمل على جميع حقايقه قلنا لا بل في القدر المشترك اقول الجمع المنكر اي اذا لم يكن مضافا لا يقتضي
العموم خلافا لابي علي الجبائي لنا ان رجالا مثلا يحتمل كل نوع من انواع العدد بدليل صحة تقسيمه اليه وتفسير
الافراد به واطلاقه عليه ووصفه به كرجال ثلثة وعشرة ومورد التقسيم وهو الجمع اعم من اقسامه ضرورة
فيكون الجمع اعم وكل فرد اخص والاعم لا يدل على الاخص ولا يستلزمه فلا يحمل عليه وقوله في كل انواع العدد
اي من الثلثة فصاعدا والا فيرد الاثنان واما الواحد فلا يرد لانه لا يسمى عددا عند اهل الحساب بل العدد
ينشا عنه واحتج الجبائي بانه لما ثبت انه يطلق على كل نوع كان مشتركا لان الاصل في الاطلاق
الحقيقة وحينئذ يحمل على جميع حقائقه احتياطا كما ذكرناه في باب الاشتراك وقد تقدم هناك من
كلام المصنف ان ابا علي الجبائي ممن جوز استعمال المشترك في معنييه لكنه لا يلزم منه الحمل كما تقدم فاستفدنا
من هنا انه يقول بالحمل ايضا والجواب انا لا نسلم انه حقيقة في كل نوع بخصوصه حتى يكون مشتركا بل
حقيقة في القدر المشترك بين الكل وهو الثلثة مع قطع النظر عن الزايد عليها كما قاله في المحصول لانا بينا انه لا
يدل على الانواع فكيف يكون حقيقة فيها وايضا فللفرار من الاشتراك ولقائل ان يقول هذا الكلام
يقتضي ان رجالا اذا اطلق للثلثة وليس كذلك لانه جمع كثرة واقل مدلوله وهو المشترك بين جموع الكثرة كلها
انما هو احد عشر باتفاق النحاة قال الرابعة قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة يحتمل بلغه
نفي الاستواء من كل وجه ومن بعضه فلا يدل على نفي الاستواء من كل وجه لان الاعم لا يستلزم الاخص وقوله
لا اكل عام في المأكول يحمل على التخصيص كما لو قيل لا اكلت اكلا وفرق ابو حنيفة بان اكلا يدل على التوحيد
بلغ

وهو ضعيف فانه للتوكيد فيستوي فيه الواحد والجمع اقول نفي المساواة بين الشيئين كقوله تعالى
لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة هل هو عام في الامور التي يمكن نفيها ام لا وفيه مذهبان احدهما ان
مقتضاها في الاثبات هل هو المساواة من كل وجه او من بعض الوجوه فان قلنا من كل وجه فلا يستوي
ليس بعام بل نفي للبعض لان نقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية وان قلنا من بعض الوجوه فلا يستوي عام
لان نقيض الموجبة الجزئية سالبة كلية والصحيح عند اصحابنا القائلين بان العموم له صيغة انه عام ايضا للعموم
كما صححه الامدي وابن برهان وابن الحاجب وتمسك بها جماعة على ان المسلم لا يقتل بالكافر لان القصاص
مبني على المساواة وخالف الامام واتباعه ومنهم المصنف واحتجوا بان نفي الاستواء اعم من كونه من كل الوجوه
او من بعضها بدليل صحة تقسيمه اليهما والاعم لا يستلزم الاخص فحينئذ نفي الاستواء المطلق لا يستلزم
نفي الاستواء من كل وجه وهذا الدليل ضعيف لان الاعم انما لا يدل على الاخص في طرف الاثبات اما في طرف
النفي فيدل لانه نفي الحقيقة ويلزم من انتفا الحقيقة والماهية انتفا كل فرد لانه لو وجد منها فرد لكانت
الماهية موجودة ولهذا لو قال ما رايت حيوانا وقد راى انسانا عد كاذبا وايضا فلان الافعال نكرات والنكرة
في سياق النفي تعم قوله لا اكل اعلم انه اذا حلف على الاكل وتلفظ بشي معين كقوله مثلا والله لا
اكل التمر او لم يتلفظ به لكونه اتى بمصدر ونوى شيئا معينا كقوله والله لا اكل اكلا فلا خلاف بين الشافعي وابي
حنيفة انه لا يحنث بغيره فان لم يتلفظ بالماكول ولم يات بالمصدر ولكن خصصه بنيته كما لو نوى التمر
بقوله والله لا اكلت او ان اكلت فعبدي حر ففي تخصيص الحنث به مذهبان منشاهما ان هذا الكلام
هل هو عام ام لا وقد علمت مما ذكرناه ان صورة المسئلة المختلف فيها ان يكون فعلا متعديا لم يقيد بشي كما صوره
الغزالي في المستصفى وان يكون واقعا بعد النفي او الشرط كما صوره ابن الحاجب واقتضاه كلام الامدي
اذا علمت هذا فاحد المذهبين وهو مذهب ابي حنيفة انه ليس بعام وحينئذ فلا يقبل التخصيص بل
يحنث به وبغيره لان التخصيص فرع العموم والثاني وهو مذهب الشافعي انه عام لانه نكرة في سياق
النفي او الشرط فيعم ولان لا اكل يدل على نفي حقيقة الاكل الذي تضمنه الفعل فلو لم يحنث بالنسبة الى بعض
الماكولات لم تكن حقيقته منتفية ولا معنى للعموم الا ذلك واذا ثبت انه عام فيقبل التخصيص واستدل
المصنف عليه بالقياس على ما لو قال لا اكل اكلا فان ابا حنيفة يسلم انه قابل للتخصيص بالنية كما تقدم فكذلك
لا اكل لان المصدر موجود فيه ايضا لكونه مشتقا منه ومال في المحصول لمقالة ابي حنيفة فقال ان النظر
فيه دقيق وفي المنتخب والحاصل انه الحق وفرق اعني الامام بان لا اكل يمس المصدر والمصدر انما يدل على
الماهية من حيث هي والماهية من حيث هي لا تعدد فيها فليست بعامة واذا انتفى العموم انتفى التخصيص فيحنث

بالجميع

بالجميع واما اكلا فليس بمصدر لانه يدل على التوحيد اي على المرة الواحدة وحينئذ فيصح تفسيره بذلك الواحد
بالنية فلهذا لا يحنث بغيره وهو ضعيف كما قاله المصنف بل باطل لان هذا مصدر موكد بلا نزاع والمصدر الموكد
يطلق على الواحد والجمع ولا تعدد فائدته زائدة على فائدة الموكد فلا فرق حينئذ بين الاول والثاني ولو سلمنا ان
لا اكل ليس بعام ولكنه مطلق والمطلق يصح تقييده اتفاقا وقد انتصر الامام لابي حنيفة بشي في غاية الفساد
فانه بناه على ان اكلا ليس بمصدر وانه للمرة الواحدة وان لا اكل ليس بعام وانه اذا لم يكن عاما لا يقبل التقييد
وقد تقدم بطلان الكل وبناه ايضا على ان تخصيصه ببعض الازمنة او الامكنة لا يصح بالاتفاق وهو
باطل ايضا فان المعروف عندنا انه لو قال والله لا اكلت ونوى في مكان معين او زمان معين انه يصح وقد
نص الشافعي على انه لو قال ان كلمت زيدا فانت طالق ثم قال اردت التكليم شهرا انه يصح فروع حكاها
الامام احدها ان خطاب النبي صلى الله عليه وسلم كقوله تعالى يا ايها النبي لا يتناول الامة على الصحيح وظاهر
كلام الشافعي في البويطي انه يتناولهم الثاني خطاب الذكور الذي يتميز عن خطاب الاناث بعلامة
كالمسلمين وفعلوا لا يدخل فيه الاناث على الصحيح ونقله القفال في الاشارة عن الشافعي وكذلك ابن
برهان في الوجيز الثالث لفظ كان لا يقتضي التكرار وقيل يقتضيه الرابع اذا امر جمعا
بصيغة جمع كقوله اكرموا زيدا افاد الاستغراق الخامس خطاب المشافهة كقوله يا ايها الناس لا
يتناول من يحدث بعدهم الا بدليل منفصل السادس اذا لم يمكن اجرا الكلام على ظاهره الا باضمار شي
وكان هناك امور كثيرة يستقيم الكلام باضمار كل منها لم يجز اضمار جميعها لان الاضمار على خلاف الاصل وهذا
هو المراد من قول الفقها المقتضى لا عموم له مثاله قوله عليه الصلاة والسلام رفع عن امتي الخطا المقدر حكم
الخطا وذلك الحكم قد يكون في الدنيا كايجاب الضمان وقد يكون في الاخرة كرفع الاثم قال والخصم
ان يقول ليس احدهما اولى من الاخر فيضمرهما جميعا السابع قول الصحابي مثلا نهى رسول الله صلى الله
عليه وسلم عن بيع الغرر وقضى بالشاهد واليمين لا يفيد العموم لان الحجة في المحكي لا في الحكاية والمحكي قد
يكون خاصا وكذا قوله سمعته يقول قضيت بالشفعة للجار لاحتمال كون الالف واللام للعهد قيل واذا
كان منونا كقوله عليه الصلاة والسلام قضيت بالشفعة لجار وقول الراوي قضى بالشفعة لجار
فجانب العموم ارجح واختار ابن الحاجب ان الجميع للعموم ونقل في الاحكام عن الجمهور موافقة الامام ثم مال
الى انه يعم الثامن قال الشافعي ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم
المقال منزلة العموم في المقال مثاله ان ابن غيلان اسلم على عشر نسوة فقال عليه الصلاة والسلام امسك
اربعا وفارق سايرهن ولم يسل هل ورد العقد عليهن معا او مرتبا فدل ذلك على انه لا فرق على

على خلاف ما نقوله ابو حنيفه قال الامام وفيه نظر لاحتمال انه اجاب بعد ان عرف الحال واعلم انه قد
روي عن الشافعي ايضا انه قال حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط
بها الاستدلال وقد جمع القرافي بينهما بان قال لا شك ان الاحتمال المرجوح لا يوثر انما يوثر المساوي في
الراجح وحينيذ فنقول الاحتمال الموثر ان كان في محل الحكم وليس في دليله فلا يقدح كحديث غيلان
وهو مراد الشافعي بالكلام الاول وان كان في دليله قدح وهو المراد بالكلام الثاني التاسع مثل يا
ايها الناس ويا عبادي يشمل الرسول وقال الحليمي ان كان معه قل فلا وقيل لا يدخل مطلقا العاشر
المتكلم داخل في عموم متعلق خطابه عند الاكثرين لقوله تعالى والله بكل شي عليم وقولك من احسن اليك
فاكرمه قال ومشبه ان يكون كونه امرا قرينة مخصصة قال في الحاصل وهو الظاهر الحادي عشر المدح
او الذم لا يخرج الصيغه عن كونها عامه على الصحيح وصححه ايضا الامدي وابن الحاجب ونقلا مقابله عن الشافعي
وكذلك ابن برهان ايضا ومثاله قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم والذين يكنزون
الذهب والفضه فرع قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة ونحوه يقتضي اخذ الصدقة من كل نوع من
المال نص عليه الشافعي في الرسالة في باب الزكاة فقال عقب ذكره هذه الاية ولولا دلالة السنة لكان
ظاهر القران ان الاموال كلها سوا وان الزكوة في جميعها الا في بعضها دون بعض هذا لفظه بحروفه
ورايت في البويطي نحوه ايضا ونقله ابن برهان عن الاكثرين وكذلك الامدي وابن الحاجب ثم انه
اختار خلافه قال الفصل الثاني في الخصوص وفيه مسايل الاولى التخصيص
اخراج بعض ما تناوله اللفظ والفرق بينه وبين النسخ انه يكون للبعض والنسخ عن الكل والمخصص
المخرج عنه والمخصص المخرج وهو ارادة اللافظ ويقال للدال عليها مجازا الثانية القابل للتخصيص
حكم ثبت لمتعدد لفظا كقوله تعالى فاقتلوا المشركين او معنى وهو ثلثة الاول العلة وجوز تخصيصها
كما في العرايا الثاني مفهوم الموافقة يخصص بشرط بقا الملفوظ مثل جواز حبس الوالد لحق الولد الثالث
مفهوم المخالفه يخصص بدليل راجح كتخصيص مفهوم اذا بلغ الما قلتين بالراكد قيل يوهم البدا
او الكذب قلنا يندفع بالمخصص اقول لما فرغ من العموم شرع يتكلم في الخصوص فلذلك
تكلم على التخصيص والمخصِّص والمخصَّص فذكر في هذا الفصل تعريف الثلثة وكذلك احكام
المخصَّص بفتح الصاد وأخر احكام المخصِّص بكسرها الى الفصل الثالث فاما التخصيص فقال
ابو الحسين انه اخراج بعض ما تناوله الخطاب واختاره المصنف ولكنه ابدل الخطاب باللفظ فقوله
اخراج اي عن ما يقتضيه ظاهر اللفظ من الارادة والحكم لا عن الحكم نفسه ولا عن الارادة نفسها فان ذلك الفرد لم يدخل

فيها

بلغ

فيها حتى يخرج ولا عن الدلالة فان الدلالة هي كون اللفظ بحيث اذا اطلق فهم منه المعنى وهو حاصل
مع التخصيص فافهمه قوله اللفظ دخل فيه العام وغيره كالاستثنا من العدد فسياتي انه من المخصصات
وكذا بدل البعض كما صرح به ابن الحاجب نحو اكرم الناس قريشا ولك ان تقول يدخل في هذا اخراج بعض
العام بعد العمل به وسياتي انه نسخ لا تخصيص حيث قال حصنا في حقنا قبل الفعل ونسخ عنا بعده وايضا
فالتخصيص قد لا يكون من ملفوظ بل من مفهوم كما سياتي بعد هذه المسلة ولما كان النسخ شبيها بالتخصيص
لكونه مخرجا لبعض الازمان فرق بينهما بان التخصيص اخراج للبعض والنسخ اخراج عن الكل وفيه نظر لما تقدم
من ان اخراج البعض بعد العمل نسخ لا تخصيص لا جرم ان في بعض النسخ والنسخ قد يكون للكل بزيادة قد
وعلى هذا فلا ايراد والمخصَّص بفتح الصاد هو العام الذي اخرج عنه البعض لا البعض المخرج عن العام
على ما زعمه بعضهم فان المخصص هو الذي تعلق به التخصيص او دخله التخصيص وهو العام ويقال عام
مخصص ومخصوص والمخصِّص بكسرها هو المخرج بكسر الرا والمخرج حقيقة هو ارادة المتكلم لانه لما
جاز ان يرد الخطاب خاصا وعاما لم يترجح احدهما على الاخر الا بالارادة قوله ويقال اي ويطلق المخصص ايضا
على الدال على الارادة مجازا والدال يحتمل ان يكون صفة للشي اي للشي الدال على الارادة وهو دليل التخصيص لفظيا
كان او عقليا او حسيا تسمية للدليل باسم المدلول ويحتمل ان يكون صفة للشخص اي الشخص الدال على الارادة
وهو المريد نفسه او المجتهد او المقلد تسمية للمحل باسم الحال والثاني هو الذي ذكره الامام لا غير فانه قال
ويقال بالمجاز على شيين احدهما من اقام الدليل على كون العام مخصوصا في ذاته وثانيهما من اعتقد ذلك او
وصفه به سوا كان الاعتقاد حقا او باطلا واما صاحب الحاصل فانه قال ويقال بالمجاز على الدلالة على تلك
الارادة وهذا مخالف للجميع المسلة الثانية الشي القابل للتخصيص هو الحكم الثابت لامر متعدد لان التخصيص اخراج
البعض والامر الواحد لا يتصور فيه ذلك ثم ان المتعدد قد يكون تعدده من جهة اللفظ كقوله تعالى فاقتلوا
المشركين فانه يدل بلفظه على قتل كل مشرك وخص عنه اهل الذمة وغيرهم وقد يكون من جهة المعنى اي الاستنباط
وهو ثلثة الاول العلة وقد جوز تخصيصها اي جوزه بعضهم ومنعه الشافعي وجمهور المحققين كما
قاله في المحصول في الكلام على الاستحسان وانما عبر بهذه العبارة لان المسلة فيها مذاهب تاتي في القياس
وهو المسمى هناك بالنقض ومثاله العرايا فان الشارع نهى عن بيع الرطب بالتمر وعلله بالنقصان عند الجفاف
وهذه العلة موجودة في العرايا وهو بيع الرطب على رووس النخل بالتمر على وجه الارض مع ان الشارع قد جوزه
الثاني مفهوم الموافقة يجوز تخصيصه اعدا الملفوظ كقوله تعالى ولا تقل لهما اف فانه يدل بمنطوقه على

تحريم التأفيف وبالمفهوم على تحريم الضرب وسائر أنواع الأذى وخص منه الحبس في دين الولد فإنه جائز
على ما صححه الغزالي وطائفة منهم المصنف في غاية القصوى فأما إذا أخرج الملفوظ به وهو التأفيف في مثالنا
فإنه لا يكون تخصيصا بل نسخا للمفهوم وهو معنى قوله بعد ذلك نسخ الأصل يستلزم نسخ الفحوى وبالعكس
فإن قيل حكمه هنا بأن إخراج الفحوى تخصيص لا نسخ للمنطوق معارض لما حكيناه عنه في النسخ قلنا
إن كان الإخراج لمعارض راجح كردة الأب المقتضية لقتله ومطل المقتضي لحبسه كان تخصيصا لا نسخا
للمنطوق لأنه لا ينافي ما دل عليه من الحرمة وهذا هو المراد هنا وإن لم يكن بل ورد ابتداء كان نسخا لمنافاته
إياه وهذا هو المراد هناك قال الثاني مفهوم المخالفة فيجوز التخصيص بدليل راجح على المفهوم لأنه إن كان
مساويا كان ترجيحا من غير مرجح وإن كان مرجوحا كان العمل به ممتنعا وهذا الشرط ذكره صاحب الحاصل
والمصنف وأهمله الإمام وهو الصواب لأن المخصص لا يشترط فيه الرجحان كما سيأتي إن شاء الله في تعارض
الدليلين مثاله قوله عليه الصلاة والسلام إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا فإن مفهومه يدل على أنه يحمل الخبث
إذا لم يبلغ قلتين وهذا المفهوم قد خص منه الجاري في القول القديم أنه لا ينجس إلا بالتغير واختاره الغزالي
والمصنف وجماعة ومنهم المصنف في غاية القصوى لقوله صلى الله عليه وسلم خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء
الحديث فإنه يدل بمنطوقه على عدم التنجيس والمنطوق أرجح من المفهوم قوله قيل يوهم البداء اعلم
أن من الناس من قال إن التخصيص لا يجوز لأنه إن كان في الأوامر فإنه يوهم البداء وإن كان في الأخبار فإنه يوهم الكذب
وهما محالان على الله تعالى وإيهام المحال لا يجوز والبداء بالدال المهملة والمد هو ظهور المصلحة بعد
خفائها قال الجوهري وبدا له في هذا الأمر بداء ممدود أي نشأ له فيه رأي والجواب أنه يندفع
بالمخصص أي بالإرادة أو بالدليل الدال على الإرادة وذلك لأنا إذا علمنا أن اللفظ في الأصل يحتمل التخصيص
فقيام الدليل على وقوعه معين للمراد وإنما يلزم البداء أو الكذب أن لو كان المخرج مرادا وكلام الإمام
وأتباعه وابن الحاجب يقتضي أن الخلاف في الأمر والخبر وليس كذلك بل الخبر خاصة كما صرح به الآمدي
وهو مقتضى كلام أبي الحسين في المعتمد والشيخ أبي إسحاق في شرح اللمع وغيرهم قال الثالثة يجوز
التخصيص ما بقي غير محصور لسماجة أكلت كل رمان ولم يأكل غير واحدة وجوز القفال إلى أقل المراتب
فيجوز في الجمع ما بقي ثلاثة فإنه الأقل عند الشافعي وأبي حنيفة بدليل تفاوت الضمائر وتفصيل أهل اللغة
واثنان عند القاضي والأستاذ بدليل قوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين قيل أضاف إلى المعمولين وقوله
فقد صغت قلوبكما قيل المراد به الميول وقوله عليه الصلاة والسلام الاثنان فما فوقهما جماعة قيل
أراد جواز السفر وفي غيره إلى الواحد وقوم إلى الواحد مطلقا أقول اختلفوا في ضابط

المقدار

هو ضعيف في المعتمد
حلاقه ٥

في ع
ملع ٥

المقدار الذي لا بد من بقائه بعد التخصيص فذهب أبو الحسين إلى أنه لا بد من بقاء جمع كثير سواء كان العام
جمعا كالرجال أو غير جمع كمن وما وأين إلا أن يستعمل ذلك العام في الواحد تعظيما له وإعلاما بأنه يجري
مجرى الكثير كقوله تعالى فقدرنا فنعم القادرون وهذا المذهب نقله الآمدي وابن الحاجب عن الأكثرين
واختاره الإمام وأتباعه واختلفوا في تفسير هذا الكثير ففسره ابن الحاجب بأنه الذي يقرب من مدلوله
قبل التخصيص ومقتضى هذا أن يكون أكثر من النصف وفسره المصنف بأن يكون غير محصور فقال ما بقي غير محصور
أي ما بقي من المخرج عنه عدد غير محصور وما ها هنا مصدرية تقديره يجوز التخصيص مدة بقاء عدد غير
محصور من المخرج عنه فإن كان محصورا فلا والدليل عليه أنه لو قال أكلت كل رمان في البيت ولم يأكل غير واحدة
لكان ذلك مستهجنا في اللغة سماجة أي قبحا قال الجوهري سمج الشيء بالضم سماجة أي قبح فهو سمج بإسكان
الميم كضخم فهو ضخم وبكسرها كخشن بالشين المعجمة فهو خشن وبزيادة الياء كقبح فهو قبيح ولك
أن تقول لم جوز المصنف له على غير الأشبه كما سيأتي والاستثناء عنده من المخصصات المتصلة
فهذا التخصيص وأمثاله لم يبق فيه عدد غير محصور وأيضا فهذا الدليل لا يحصل به المدعى لأنه إنما ينفي الواحد
فقط والمذهب الثاني وهو رأي القفال الشاشي أنه يجوز التخصيص إلى أن ينتهي إلى أقل المراتب التي يطلق
عليها ذلك اللفظ المخصوص مراعاة لمدلول الصيغة وعلى هذا فيجوز التخصيص في الجمع كالرجال والجموع
إلى ثلاثة لأنها أقل مراتب الجمع على الصحيح كما سيأتي وفي غير الجمع كمن وما إلى الواحد لأنه أقل مراتبه نحو من يكرمني أكرمه
ويريد به شخصا واحدا وقد استطرد المصنف فأدخل في هذا التفصيل مسألة مستقلة طويلة
وهي الكلام على أقل الجمع وقد ذكرها في المحصول في أثناء العموم والمذهب الثالث أنه يجوز التخصيص
إلى الواحد مطلقا أي سواء كان جمعا أم لا كقوله تعالى الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم والقائل
نعيم بن مسعود الأشجعي هكذا قاله الآمدي وابن الحاجب وغيرهما لكن رأيت في الرسالة للشافعي
أن القائل هم الأربعة الذين تخلفوا عن أحد وتوقف الآمدي في المسألة واختار ابن الحاجب تفصيلا لا
يعرف لغيره فقال التخصيص إن كان بالمتصل نظرت فإن كان بالاستثناء نحو أكرم الناس إلا الجهال أو بالبدل
نحو أكرم الناس العالم فيجوز إلى الواحد وإن كان بالصفة نحو أكرم الناس العلماء أو الشرط نحو أكرم الناس
إن كانوا علماء فيجوز إلى اثنين وإن كان التخصيص بالمنفصل فإن كان في العام المحصور القليل فيجوز إلى
اثنين كما تقول قتلت كل زنديق وكانوا ثلاثة وقد قتلت اثنين وإن كان غير محصور مثل قتلت كل من
في المدينة أو محصورا كثيرا مثل أكلت كل رمانة وقد كان ألفا فيجوز إذا كان الباقي قريبا من مدلول العام
قوله فإنه الأقل هذه هي المسألة التي ذكرها استطرادا فنعود إلى شرحها فنقول ذهب الشافعي

وابو حنيفة رضي الله عنهما الى ان اقل الجمع ثلثة فان اطلق على الاثنين او على الواحد كان مجازا واختاره
الامام والمصنف وقال القاضي والاستاذ اقله اثنان واختار ابن الحاجب في المختصر الكبير الاول واما
في المختصر الصغير فكلامه اولا يقتضي اختيار الثاني وفي الاستدلال يقتضي الاول وهذان المذهبان
حكاهما المصنف وقيل يطلق ايضا على الواحد حقيقة وقيل لا يطلق على الاثنين لا حقيقة ولا مجازا
حكاهما ابن الحاجب وتوقف الامدي في المسئلة استدل المصنف بوجهين احدهما ان الضماير متغايرة
اي مختلفة لان ضمير المفرد غير بارز وضمير المثنى الف وضمير الجمع واو نحو افعل وافعلا وافعلوا وحينئذ
فنقول اختلاف الضمير في التثنية والجمع يدل على اختلاف حقيقتهما كما يدل على الاختلاف بين الواحد والجمع
وايضا فلانه لا يجوز وضع شي منها مكان الاخر ولو كان اقل الجمع اثنين لجاز التعبير عنه بضمير الجمع وليس
كذلك الثاني ان اهل اللغة فصلوا بينهما فقالوا الاسم قد يكون مفردا او قد يكون مثنى وقد يكون مجموعا
وبين صيغتيهما ايضا فقالوا رجلان عاقلان ورجال عاقلون فدل على المغايرة واعلم ان القايل بان اقل
الجمع اثنان يقول بالضرورة ان الجمع اعم من المثنى لان كل مثنى جمع ولا ينعكس ولا شك ان حقيقة الاعم غير حقيقة
الاخص فان حقيقة الحيوان غير حقيقة الانسان فيكون حقيقة المثنى غير حقيقة الجمع عند الخصم وهذا
جواب واضح عن الدليل الثاني وعن التقرير الاول من الدليل الاول واما على التقرير الثاني فنوخذ منه
ايضا الا انا نقول لما كان مغايرا جعلوا لكل واحد منهما شيا يميزه قوله لدليل قوله تعالى شرع في ادلة
الخصم القايل بان اقله اثنان وهي ثلثة الاول قوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان الى قوله لحكمهم فلو لم
يكن اقل الجمع اثنين لوجب ان يقال لحكمهما وجوابه ان الحكم مصدر والمصدر يصح اضافته الى معموليه
اي الفاعل والمفعول وهما الحاكم والمحكوم عليه هاهنا وحينئذ فيكون المراد داود وسليمان والخصم هكذا
اجاب به الامام وهو جواب عجيب فان المصدر انما يضاف اليهما على البدل ولا يجوز ان يضاف اليهما معا سمعت
شيخنا ابا حيان يقول سمعت شيخنا ابا جعفر ابن الزبير يقول في هذا الجواب انه كلام من لم يعرف
شيا من علم العربية وقد ذكر ابن الحاجب في المختصر الكبير هذا الاعتراض ايضا وتكلف تصحيحه باخراج الحكم عن
المصدرية الى معنى الامر والمصنف كانه استشعر ضعفه وضعف ما بعده من الاجوبة فعدل الى غيره
فانه عبر عنها بقوله فقيل على خلاف عادته الثاني قوله تعالى ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما اطلق
لفظ القلوب واراد قلبي عايشة وحفصة واجيب بان اسم القلب يطلق حقيقة على الجرم الموضوع
في الجانب الايسر ومجازا على الميل الموجود فيه كقولهم مالي الى هذا قلب من باب اطلاق اسم المحل على
الحال وهو المراد هنا والتقدير صغت ميولكما بدليل ان الجرم لا يوصف بالصغو حقيقة واعلم

ان هذا

ان هذا الدليل خارج عن محل النزاع فان القاعدة النحوية انك اذا اضفت الشيئين الى ما يتضمنهما نحو
قطعت رؤس الكبشين تجوز فيه ثلثة اوجه الافراد والتثنية والجمع بلا اختلاف ومحل الخلاف
فيما عداه وقد نبه عليه هنا ابن الحاجب في المختصر الكبير الثالث قوله صلى الله عليه وسلم الاثنان فما فوقهما
جماعة رواه ابن ماجه عن ابي موسى الاشعري والدارقطني عن عمرو بن شعيب واجاب في المحصول
بانه محمول على ادراك فضيلة الجماعة لانه عليه السلام بعث لبيان الشرعيات لا لبيان اللغويات قال
وقيل انه عليه الصلوة والسلام نهى عن السفر الا في جماعة ثم بين بهذا الحديث ان الاثنين فما فوقهما جماعة
في جواز السفر واقتصر المصنف على الثاني وهو ضعيف لان السفر منفردا ليس بحرام بل هو جائز لكنه
مكروه سلمنا ان مراده بالجواز عدم الكراهة لكنه لا يحصل بالاثنين بل الجواب ان هذا استدلال
على غير محل النزاع لان الخلاف ليس في لفظ الجمع ولا في لفظ الجماعة كما سياتي عقبه فايدة محل
الخلاف مشكل لانه لا جايز ان يكون في صيغة الجمع التي هي الجيم والميم والعين فانه لا خلاف فيها كما قاله الامدي
وابن الحاجب في المختصر الكبير قالا وانما محل الخلاف في اللفظ المسمى بالجمع في اللغة كرجال ومسلمين وهم وانما
الجمع نفسه فهو ضم شي الى شي وهو يطلق على الاثنين بلا خلاف ولانه لو كان كذلك لما امكن اثبات الحكم
لغير هذه الصيغ وقد اتفقوا على ذلك ولا جايز ان يكون محل الخلاف في صيغ الجموع لانها ان اقترنت
بالالف واللام او بالاضافة كانت للعموم وان لم تقترن به فان كانت من جموع الكثرة فاقلها احد عشر
بلا نزاع عند النحاة وان استعملت في الاقل كانت مجازا فلم يبق الا جموع القلة وهو خمسة اشيا اربعة
منها من جموع التكسير جمعها قول الشاعر بافعل وبافعال
وافعلة وفعلة يعرف الادنى من العدد
والخامس جمع السلامة سوا كان مذكرا كمسلمين او مونثا كمسلمات فان كانت اعني جموع القلة
هي محل الخلاف فالامر قريب لكنهم لما مثلوا لم يقتصروا عليها بل مثلوا برجال مع انه من جموع الكثرة هكذا
صرح به الامام في المحصول في الكلام على ان الجمع المنكر هل يعم ام لا وكذلك الامدي وابن الحاجب كما تقدم نقله
عنهما قوله وعند الى الواحد اي في غير الجمع وقد تقدم شرحه وشرح ما بعده قال الرابعة بلغ ه
العام المخصوص مجاز والا لزم الاشتراك وقال بعض الفقهاء انه حقيقة وفرق الامام بين المخصص المتصل والمنفصل
لان المقيد بالصفة لم يتناول غير الملتئم المركب لم يوضع والمفرد متناول اقول اختلفوا في العام اذا
خص هل يكون حقيقة في الباقي ام لا على ثمانية مذاهب حكاها الامدي وذكر المصنف منها ثلثة احدها
عنده وعند ابن الحاجب انه مجاز مطلقا لانه قد تقدم انه حقيقة في الاستغراق فلو كان حقيقة في البعض

ايضا لكان مشتركا والمجاز خير من الاشتراك والثاني انه حقيقة مطلقا ونقله امام الحرمين عن جماهير الفقها
وابن برهان عن جماهير العلما لان تناوله للباقي قبل التخصيص كان حقيقة وذلك التناول باق والجواب
انه انما كان حقيقة لدلالته عليه وعلى ساير الافراد لا عليه وحده والثالث قاله الامام تبعا لابي الحسين
البصري ان خص بمتصل اي بما لا يستقل كان حقيقة سوا كان صفة او شرطا او استثنا او غاية
نحو اكرم الرجال العلما او اكرمهم ان دخلوا او اكرمهم الا زيدا او اكرمهم الى المسا وان خص بمنفصل اي بما
يستقل كان مجازا كالنهي عن قتل العبيد بعد الامر بقتل المشركين فان قلنا انه مجاز ففي الاحتجاج به مذهبان
حكاهما ابن برهان **قوله** لان المقيد بالصفة هذا دليل الامام ويمكن تقريره على وجهين احدهما ان العام
المقيد بالصفة مثلا لم يتناول غير الموصوف اذ لو تناوله لضاعت فائدة الصفة واذا كان متناولا له
فقط وقد استعمل فيه فيكون حقيقة بخلاف العام المخصوص بدليل منفصل فان لفظه متناول للمخرج
عنه بحسب اللغة مع انه لم يستعمل فيه فيكون مجازا والا لزم الاشتراك كما تقدم وهذا التقرير
ذكره في الحاصل وهو الذي يظهر من كلام المصنف والتعبير بالصفة للتمثيل لا للتقييد التقرير الثاني
وهو ما ذكره في المحصول ان لفظ العموم حال انضمام الصفة مثلا اليه ليس هو المفيد لذلك البعض المنطوق
به لان الرجال وحده من قولنا الرجال العلما لو افاد العالمين لما افادت الصفة شيا واذا لم يكن مفيدا لذلك
البعض استحال ان يقال انه مجاز فيه بل المجموع الحاصل من لفظ العموم ولفظ الصفة هو المفيد له وافادته
له حقيقة وهذا التقرير مصرح بان البعض الموصوف لا يفيد المنطوق وتقرير الحاصل مصرح بانه يفيده
وكلام الكتاب يحتمل الامرين اما الاول فواضح واما الثاني فيكون المراد بقوله لان المقيد بالصفة هو ان المجموع
من العام والصفة متناول للموصوف ولم يتناول غيره واجاب المصنف بان المركب من الموصوف مع
الصفة مثلا غير موضوع للمركب للباقي لان المركبات ليست موضوعة على المشهور وحينئذ فلا يكون
حقيقة فيه لان الحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع له فلم يبق الا المفردات ولا شك ان المفرد الذي
هو العام متناول في اللغة لكل فرد وقد استعمل في البعض فيكون مجازا وقد تقدم ان هذا الجواب
يعكر على ما ذكره في مجاز التركيب فالاولى في الجواب ان يقال لا منافي العام المخصص وهو الموصوف
وحده لان المجموع من المخصَّص والمخصِّص وايضا فلو لم يكن الموصوف ونحوه متناولا لم يكن المنفصل
مخصصا لان التخصيص اخراج بعض ما تناوله اللفظ ولا شك ان هذه الاشيا من المخصصات
عنده والتحقيق ان اللفظ متناول بحسب وضع اللغة ولكن الصفة قرينة في اخراج البعض
فيكون مجازا كما قاله المصنف **قال الخامسة** المخصص بمعين حجة ومنعها عيسى بن ابان وابو ثور

وفصل

وفصل الكرخي لنا ان دلالته على فرد لا تتوقف على دلالته على الاخر لاستحالة الدور فلا يلزم من زوالها زوالها
اقول العام ان خص بمبهم فلا يحتج به على شي من الافراد بلا خلاف كما قاله الامدي وغيره لانه ما من فرد
الا ويجوز ان يكون هو المخرج مثاله قوله تعالى واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم وان خص بمعين
كما لو قيل اقتلوا المشركين الا اهل الذمة فالصحيح عند الامام والامدي وابن الحاجب والمصنف انه حجة
في الباقي مطلقا وقال ابن ابان وابو ثور ليس بحجة مطلقا وهو المراد بقوله ومنعها اي منع حجيته وفصل
الكرخي اي فقال ان خص بمتصل كان حجة والا فلا وهذا التفصيل يعرف بهو دليل من المسئلة
السابقة ولذلك اهمله المصنف والجمهور على ان ابان لا ينصرف للعلمية ووزن الفعل واصله ابين
على وزن افعل فقلبت اليا الفا لانقلابها في الماضي المجرد وهو بان ومن قال انه ينصرف قال وزنه فعال
حكاه ابن يعيش في شرح المفصل وغيره **قوله** لنا اي الدليل على انه حجة ان دلالة العام على فرد من الافراد
لا تتوقف على دلالته على الفرد الاخر لان دلالته على الباقي مثلا لو كانت متوقفة على البعض المخرج فان لم تتوقف دلالته
على المخرج على الباقي كان تحكما لان دلالة العام على جميع افراده متساوية وان توقفت عليه لزم الدور وهو
مستحيل فثبت ان دلالته على فرد لا تتوقف على دلالته على غيره من الافراد وحينئذ فلا يلزم من زوال الدلالة
عن بعض الافراد زوالها عن البعض الاخر فيكون حجة وهذا الدليل ضعيف كما نبه عليه صاحب التحصيل وتقرير ذلك
موقوف على مقدمة وهي ان الشيئين اذا توقف كل منهما على الاخر فان كان التوقف بالبعدية والقبلية وهو المسمى
بالدور السبقي فالوقوع مستحيل كما اذا قال زيد لا ادخل الدار حتى يدخل قبلي عمرو وقال عمرو كذلك وان
لم يكن سبقيا كما اذا قال كل منهما لا ادخل الدار حتى يدخل معي الاخر فلا استحالة فيه لامكان دخولهما معا
ويسمى بالدور المعي اذا عرفت هذا فنقول قول المصنف لنا ان دلالته على فرد لا تتوقف على دلالته
على الاخر ان اراد به التوقف السبقي فلا يلزم من عدمه جواز وجود الدلالة بعد اخراج البعض فانه يجوز ان تكون
دلالته على البعض مستلزمة لدلالته على البعض الاخر وبالعكس لجواز التلازم من الجانبين كالبنوة والابوة وغيرهما
من المتضايفين وان اراد به التوقف المعي فلا استحالة فيه كما بيناه هذا معنى كلام التحصيل فافهمه والصواب
التمسك بعمل الصحابة فانهم قد استدلوا بالعمومات المخصوصة من غير نكير فكان اجماعا **قال السادسة**
يستدل بالعام ما لم يظهر المخصص وابن سريج اوجب طلبه اولا لنا لو وجب لوجب طلب المجاز للتحرز
عن الخطا واللازم منتف قال عارض دلالته احتمال قلنا الاصل يدفعه **اقول** هل يجوز التمسك
بالعام قبل البحث عن المخصص فيه مذهبان جوزه الصيرفي ومنعه ابن سريج هكذا حكاه الامام واتباعه
ولم يرجح شيا منهما في كتابيه المحصول والمنتخب هنا لكنه اجاب عن دليل ابن سريج وفيه اشعار بميله الى

الجواز وهذا صرح صاحب الحاصل بانه المختار وتبعه المصنف عليه لكنه جزم بالمنع فيه اعني في
المحصول في اواخر الكلام على تاخير البيان عن وقت الخطاب واعلم ان اثبات الخلاف على هذا الوجه
غير معروف ولا مستقيم فان الذي قاله الغزالي والامدي وابن الحاجب وغيرهم انه لا يجوز التمسك
بالعام قبل البحث عن المخصص بالاجماع ثم اختلفوا فقيل يبحث الى ان يغلب على الظن عدم المخصص ونقله
الامدي عن الاكثرين وابن سريج قال وذهب القاضي وجماعة الى انه لا بد من القطع بعدمه ويحصل
ذلك بتكرار النظر والبحث واشتهار كلام العلماء فيها من غير ان يذكر احد منهم مخصصا وحكى الغزالي
قولا ثالثا انه لا يكفي الظن ولا يشترط القطع بل لا بد من اعتقاد جازم وسكون نفس بانتفائه
اذا تقرر هذا فاعلم ان خلاف الصيرفي انما هو في اعتقاد عمومه قبل دخول وقت العمل به فانه
قال اذا ورد لفظ عام ولم يدخل وقت العمل به يجب اعتقاد عمومه ثم ان ظهر مخصص يتغير ذلك الاعتقاد
هكذا نقله عنه امام الحرمين والامدي وغيرهما وخطاؤه قوله لنا الى اخره شرع في نصب
الدليل على الطريق التي انفرد بها الامام وتبعه عليها فقال لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام
لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة بيان الملازمة ان ايجاب طلب المخصص انما هو للتحرز عن الخطا
وهذا المعنى بعينه موجود في المجاز لكن اللازم منتف وهو طلب المجاز فانه لا يجب اتفاقا فكذلك
الملزوم وهو طلب المخصص وللخصم ان يفرق بان احتمال وجود المخصص اقوى من احتمال وقوع
المجاز فان اكثر العمومات مخصوصة واحتج ابن سريج بان احتمال وجود المخصص عارض دلالة العام
اذ العام يحتمل التخصيص وعدمه احتمالا على السوا فحمله على العموم ترجيح من غير مرجح وقوله احتمال هو
فاعل عارض والمفعول هو الدلالة ولا حذف فيه غير ذلك واجاب المصنف بان الاصل يدفع ذلك
الاحتمال لان الاصل عدم التخصيص والتعارض انما يكون عند انتفا الرجحان ولك ان تقول
الاستقرا يدل على ان الغالب في العمومات الخصوص والعام المخصوص مجاز وحينئذ فيدور الامر
بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح وقد تقدم من كلام المصنف انهما سيان فيكون العموم مساويا
للخصوص فيلزم من ذلك التوقف كما قاله ابن سريج قال الفصل الثالث في المخصص
وهو متصل ومنفصل فالمتصل اربعة الاول الاستثنا وهو الاخراج بالا غير الصفة ونحوها
والمنقطع مجاز اقول قد عرفت فيما تقدم ان المخصص في الحقيقة هو ارادة المتكلم وانه يطلق
ايضا مجازا على الدال على التخصيص وهذا هو المراد هنا وهو متصل ومنفصل فالمتصل ما
لا يستقل بنفسه بل يكون متعلقا باللفظ الذي ذكر فيه العام والمنفصل عكسه وقسم

المصنف

المصنف المتصل الى اربعة اقسام وهي الاستثنا والشرط والصفة والغاية واهمل
خامسا ذكره ابن الحاجب وهو بدل البعض كقولك اكرم الناس قريشا الاول الاستثنا
وتعريفه ما ذكره المصنف فقوله الاخراج جنس شامل للمخصصات كلها وقوله بالا
مخرج لما عدا الاستثنا وقوله غير الصفة احتراز عن الا اذا كانت للصفة بمعنى غير وهي التي تكون
تابعة لجمع منكور غير محصور كقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا اي غير الله فانها
ليست للاستثنا وقوله ونحوها اي كحاشا وخلا وعدا وسوى وفي الحد نظر من وجوه
احدها انه اخذ في التعريف لفظة الا وهي من جملة ادوات الاستثنا فيكون تعريفا للشي
بنفسه الثاني ان الاتيان بالواو في قوله ونحوها لا يستقيم بل صوابه الاتيان باو الثالث
ان كان المراد بقوله ونحوها اي في الاخراج فينتقض الحد بمثل قولنا اكرم العلماء ولا تكرم زيدا فانه
مخرج وليس باستثنا وكذلك سائر المخصصات ايضا وان كان المراد انه يقوم مقامه في الاستثنا فهو دور
الرابع ان تقييد الا بغير الصفة زيادة في الحد غير محتاج اليها لان الا والحالة هذه لا تخرج شيا
فهي مستغنى عنها بقوله الاخراج ولهذا لم يذكره الامام ولا اتباعه الا ان يقال قد تقرر ان الوصف
من جملة المخصصات والتخصيص هو الاخراج كما تقدم فاذا كانت الا صفة كانت مخرجة اي فيجوز ان
يدخل في الاول لا انما يجب دخوله فيه وفيه نظر بل الاولى ان يقال احترز بقوله غير الصفة عن
مثل قام القوم الا زيد فانه يجوز فيه وفي امثاله من المعارف جعل الا للصفة ورفع ما بعدها كما نص عليه
ابن عصفور وغيره وان كان قليلا قوله والمنقطع مجاز هو جواب عن سوال مقدر وهو ان الاستثنا
قد يكون متصلا مثل قام القوم الا زيدا او منقطعا كقام القوم الا حمارا والمنقطع لا اخراج فيه فيكون
واردا على الحد فاجاب بان الحد للاستثنا الحقيقي واطلاق الاستثنا على المنقطع وان كان جايزا
بلا خلاف كما قاله ابن الحاجب في المختصر الكبير لكنه مجاز عند الاكثرين كما نقله الامدي بدليل عدم
تبادره قال ابن الحاجب واذا قلنا انه حقيقة فقيل انه مشترك وقيل متواطي على ان الشيخ ابا اسحق نقل عن
بعضهم انه لا يسمى استثنا لا حقيقة ولا مجازا قال وفيه مسايل الاولى شرطه الاتصال عادة
باجماع الادبا ونقل عن ابن عباس خلافه قياسا على التخصيص بغيره والجواب النقض بالصفة والغاية
وعدم الاستغراق وشرط الحنابلة ان لا يزيد على النصف والقاضي ان ينقص عنه لنا لو قال له علي عشرة الا
تسعة لزم واحد اجماعا وعلى القاضي استثنا الغاوين من المخلصين وبالعكس قال لا اقل ينسى فيستدرك
وينقض بما ذكرنا اقول الاستثنا له شرطان احدهما اتصاله بالمستثنى منه اتصالا عاديا

لاحسبا ودليله اجماع الادبا اي اهل اللغة ولا يضر القطع بتنفس وسعال وكذلك لبعد لطول
الكلام المستثنى منه فانه يعد في العادة متصلا ونقل عن ابن عباس جواز المستثنى المنفصل ثم اختلفوا
فنقل عنه الامدي وابن الحاجب انه يجوز الى شهر ونقل عنه المازري قولا انه يجوز الى سنة وقولا اخر انه
يجوز ابدا وهو الذي يقتضيه كلام الاكثرين في النقل عنه كالشيخ ابي اسحق وامام الحرمين والغزالي وصاحب
المعتمد وغيرهم وصرح به ابو الخطاب الحنبلي ومع ذلك فانهم اجمع قد توقفوا في اثبات اصل هذا المذهب
عنه وشرعوا في تاويله الاصاحب المعتمد فنقله من غير انكار ولا تاويل ولما توقف النقله في اثبات
هذا المذهب عبر المصنف بقوله ونقل ولما اختلفوا ايضا في كيفيته على المذاهب الثلثة المتقدمة عبر
بقوله خلافه فافهم ذلك فانه من محاسن كلامه واستدل ابن عباس بالقياس على التخصيص بغير الاستثنا
من المخصصات المنفصلة والجامع ان كلا منهما مخصص وجوابه النقض بالصفة والغاية وكذلك
الشرط فان دليله يقتضي جواز انفصالها وهو باطل اتفاقا وايضا فالفرق ان المخصص المنفصل
مستقل فلذلك جاز انفصاله بخلاف الاستثنا **قوله** وعدم الاستغراق هذا هو الشرط الثاني من
شروط الاستثنا وهو معطوف على الاتصال اي شرطه الاتصال وعدم الاستغراق فلا يضر استثنا المساوي
ولا الاكثر فان كان مستغرقا كقوله علي عشرة الا عشرة كان باطلا بالاتفاق كما نقله الامام والامدي
واتباعهما لافضائه الى اللغو ونقل القرافي عن المدخل لابن طلحة ان في صحته قولين وشرط الحنابلة ان
لا يزيد المستثنى على نصف المستثنى منه بل يكون اما مساويا او ناقصا وشرط القاضي في القول الاخير
من اقواله كما قاله الامدي وغيره ان يكون ناقصا عن النصف واعلم ان الامدي وابن الحاجب نقلا عن
الحنابلة امتناع المساوي ايضا على عكس ما قاله المصنف ولم يتعرض الامام ولا مختصروا كلامه للنقل عنهم
واستدل المصنف بامرين احدهما وهو دليل على القاضي والحنابلة معا انه لو قال له علي
عشرة الا تسعة لكان يلزمه واحد باجماع الفقها فدل على صحته قال الامدي وهذا الاستدلال خطا
فان هذا الاستثنا عند الخصم بمثابة الاستثنا المستغرق وانما يقول بلزوم الواحد من يقول بصحة استثنا
الاكثر الثاني وهو دليل على القاضي خاصة استثنا الغاوين من المخلصين في قوله تعالى ان عبادي ليس
لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين وبالعكس اي استثنا المخلصين من الغاوين في قوله تعالى حكاية
عن ابليس قال فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين وجه الاستدلال ان العدد ان
ان استويا فانه يدل على جواز استثنا النصف وان كان احدهما اكثر فكذلك ايضا لانه لما استثني
كل منهما فقد استثني الاكثر فدل على جواز النصف بطريق الاولى وهذا لا يرد على الحنابلة لاحتمال

[illegible]

ان يكونا

ان يكونا مساويين وهم يجوزون استثنا المساوي على مقتضى نقل المصنف وفي هذا الاستدلال نظر
من وجوه احدها ان للخصم ان يقول ان قوله تعالى ان عبادي الاية يدل على ان الغاوين اقل
من غير الغاوين اي اقل من العباد الذين لا سلطان عليهم لا ابليس وليس فيها تعرض لكونهم اقل من المخلصين
حتى يكون على العكس من الاية الثانية وانما يلزم ذلك اذا كان المخلصون هم غير الغاوين اي الذين
لا سلطان عليهم ولم يقيموا عليه دليلا والخصم لا يسلمه لجواز ان يكون غير الغاوين اعم من المخلصين
بل يتبرع ويقول ان هذا هو الظاهر لانه لا يلزم من انتفا سلطنة ابليس التي هي القهر والغلبة ان يخلص
او يرتقي الى درجة الاخلاص ويدل عليه احوال كثير من الناس وحينئذ فيكون قوله تعالى فبعزتك
الاية دليلا على ان المخلصين اقل من الغاوين وقوله تعالى ان عبادي الاية دليل على ان الغاوين اقل
من غير الغاوين وهم الذين ليس عليهم سلطان وعلى هذا فكل من الايتين ليس فيها الا استثنا الاقل
وقد تمسك ابن الحاجب بقوله تعالى الا من اتبعك من الغاوين لاية ثم استدل على ان الغاوين اكثر
بقوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين ولم يذكر الاية الثانية فيسلم من هذا الاعتراض لكنه
لا يتم من وجه اخر فقد يقال ان قوله تعالى الا من اتبعك من الغاوين يدل على ان الغاوين من بني ادم مطلقا
اقل من غيرهم فان الكلام مع ابليس كان في نسل ادم جميعهم وقوله تعالى وما اكثر الناس الاية انما يدل على
الاكثرين من الذين بعث اليهم النبي صلى الله عليه وسلم وهم الموجودون من حين بعثته الى حين قيام الساعة
والالف واللام في الناس للعهد وحينئذ فلا يلزم من كون الغاوين اكثر من هذه الطائفة ان يكون
اكثر بالنسبة الى كل الطوايف من لدن ادم الى قيام الساعة الثاني سلمنا ان قوله تعالى ان عبادي يدل
على استثنا الغاوين من المخلصين لكن قوله تعالى فبعزتك الاية انما يدل على استثنا المخلصين من الذين
اقسم ابليس على ان يغويهم لا من الغاوين وهم الذين حصل لهم الغواية وعلى هذا فيكون الغاوون اقل
من المخلصين كما دلت عليه الاية الاولى والمخلصون اقل من المقسم على اغوايهم كما دلت عليه الثانية وعلى
هذا فيكون المستثنى في الايتين انما هو الاقل الثالث قال الامدي للخصم ان يقول نحن انما نمنع استثنا
الاكثر اذا كان عدد المستثنى والمستثنى منه مصرحا بهما فان لم يكن نحو جاءني بنو تميم الا الاراذل منهم
فانه يصح من غير استقباح وان كانت الاراذل اكثر وهذه الاية كذلك **قوله** قال الفقهاء اي قال
القاضي لا شك ان الاستثنا خلاف الاصل فانه بمنزلة الانكار بعد الاقرار ولكن خالفنا هذا الاصل
في الاقل وجوزنا استدراكه بالاستثنا لانه قد ينسى لقلة التفات النفس اليه وهذا المعنى
مفقود في المساوي والاكثر واجاب المصنف تبعا للحاصل بانه منقوض بما ذكرناه من استثنا

الفاوين من الحاصر وبالعكس او من الاجماع المتقدم في المقر فان الحكم موجود مع انتفا العله وهي القلة والذي اجاب به في المحصول ان الاستثنا والمستثنى منه كاللفظ الواحد الدال على ذلك العدد فلا يرد ما قالوه وهذا الذي اشار اليه وفيه ثلث مذاهب احدها ما يقتضيه كلامه وهو مذهب القاضي ان عشره الا ثلثه مثلا اسم مركب مرادف لسبعة والثاني ونقله ابن الحاجب عن الاكثرين ان المراد ايضا سبعه كما قال الاول ولكن لا نقول ان المجموع اسم لها بل الا قرينة مبينة لذلك كسائر المخصصات والثالث وهو الصحيح عند ابن الحاجب ان المراد بالعشرة جميع افرادها من غير حكم عليها ثم حكم بالاسناد بعد اخراج الثلثه فيكون الاسناد الى سبعه ولم يتعرض المصنف لشبهه الحنابلة لانها كشبهه القاضي قال الثانية الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس خلافا لابي حنيفة لنا لو لم يكن كذلك لم يكف لا اله الا الله احتج بقوله عليه الصلوة والسلام لا صلاة الا بطهور قلنا للمبالغة الثالثة المتعددة ان تعاطفت او استغرق الاخير الاول تعود الى المتقدم عليها والا يعود الثاني الى الاول لانه اقرب اقول الاستثناء من الاثبات نحو قام القوم الا زيدا يكون نفيا للقيام عن زيد بالاتفاق كما قاله الامام في المعالم وصاحب الحاصل واما الاستثناء من النفي نحو ما قام احد الا زيد فقال الشافعي يكون اثباتا للقيام زيد وقال ابو حنيفة لا يكون اثباتا له بل دليلا على اخراجه عن المحكوم عليهم وحينئذ فلا يلزم منه الحكم بالقيام اما من جهة اللفظ فانه ليس فيه على هذا التقدير ما يدل على اثباته كما قلنا واما من جهة المعنى فلان الاصل عدمه ولو الخلاف الاستثناء من الاثبات فانه يكون نفيا لانه لما كان مسكوتا عنه وكان الاصل هو النفي حكمنا به فعلى هذا لا فرق عندهم في دلالة اللفظ بين الاستثناء من النفي وبين الاستثناء من الاثبات واختار الامام في المعالم مذهب ابي حنيفة وفي المحصول والمنتخب مذهب الشافعي دليلنا انه لو لم يكن اثباتا لم يكف لا اله الا الله في التوحيد لان التوحيد هو نفي الالهية عن غير الله تعالى واثباتها له فاذا لم يدل هذا اللفظ على اثبات الالهية له تعالى بل كان ساكتا عنه فقد فات احد شرطي التوحيد واجاب في المعالم بان اثبات الالهية له سبحانه مقرر في بداية العقول والمقصود نفي الشريك احتج ابو حنيفة بمثل قوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بطهور تقديره لا صحة للصلوة الا بطهور فلو كان الاستثناء من النفي اثباتا لكان كلما وجد الطهور توجد الصحة وليس كذلك فانها قد لا تصح لفوات شرط اخر ولم يجب الامام عن هذا الدليل لا في المحصول ولا في المنتخب وهو حديث غير معروف وبتقدير صحته فجوابه من ثلاثة اوجه احدها وهو ما ذكره المصنف ان الحصر قد يؤتى به للمبالغة لا للنفي عن الغير كقوله الحج عرفة وهاهنا كذلك لان الطهارة لما

كان

كان امرها متاكدا صارت كانه لا شرط للصحة غيرها حتى اذا وجدت توجد الصحة الثاني ما قاله صاحب التحصيل وهو حسن ان قولنا ان الاستثناء من النفي اثبات يصدق باثبات صورة واحدة من كل استثناء لان دعوى الاثبات لا عموم فيها بل هي مطلقة وحينئذ فمقتضى صحة الصلاة عند وجود الطهارة بصفة الاطلاق لا بصفة العموم اي لا يقتضي ثبوت صحة الصلاة في جميع صور الطهارة بل يصدق ذلك في الصورة الواحدة الثالث ما قاله الامدي ان هذا الاستثناء من غير الجنس لانه لا يصدق عليه اسم الاول ولكن انما سيق هذا البيان اشتراط الطهارة في الصلاة والاستعمال يدل عليه كما تقال لا قضاء الا بورع او بعلم وليس المراد اثبات القضاء لكل عالم او ورع بل المراد الشرطية وقد تقرر انه لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط لجواز عدمه لوجود مانع او انتفاء شرط وما قاله حسن الا دعواه انه منقطع قال ابن الحاجب فانه بعيد لان هذا استثناء مفرغ والمفرغ من تمام الكلام بخلاف المنقطع المسئلة الثالثة في حكم الاستثناءات المتعددة وقد اهملها ابن الحاجب وحكمها انها ان تعاطفت اي عطف بعضها على بعض عادت كلها الى المستثنى منه كقوله على عشرة الا ثلثة والا اثنين فيلزمه خمسة وكذلك ان لم تكن معطوفة ولكن كان الثاني مستغرقا للاول قال في المحصول سواء كان مساويا كقوله على عشرة الا اثنين الا اثنين بالتكرار او ازيد كقوله على عشرة الا ثلثة فيلزمه في المثال الاول ستة وفي الثاني خمسة وذلك لان عود الاستثناء خلاف الاصل لكونه انكارا بعد الاعتراف كما سياتي والتاكيد ايضا خلاف الاصل والمساوي يحتمل الكل منهما فلم نحمل الاستثناء على التاكيد وللنحويين في هذا القسم وهو المستغرق مذهبان احدهما ما اقتضاه كلام المصنف والثاني وهو مذهب الفراء ان الثاني يكون مقرا به فيلزمه في المثال الاول عشرة وفي الثاني احد عشر قوله والا اي وان لم يكن الثاني معطوفا ولا مستغرقا فيعود الاستثناء الثاني الى الاستثناء الاول اي يكون مستثنى منه وحينئذ فلا بد من مراعاة ما تقدم لك وهو ان الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس فاذا قال له علي عشرة الا تسعة الا ثمانية الا سبعة الا ستة فتكون الستة مستثناة من السبعة فيكون عشرة لازمة لانها مستثناة مما يلزم والستة مستثناة من السبعة فيكون غير لازمة لانها مستثناة مما يلزم وحينئذ فيلزمه في هذا الاقرار ثلثة لانه لما قال علي عشرة الا ثمانية اي لا يلزمني سوى درهمين ثم قال الا سبعة اي يلزمني فيضمها الى الدرهمين فيصير تسعة ثم قال الا ستة اي لا يلزمني فيبقى ثلاثة وهذا الذي جزم به اي من كون كل واحد يعود الى ما قبله هو مذهب البصريين والكسائي واستدل له المصنف بانه اقرب وقال بعض النحويين تعود المستثنيات كلها الى المذكور اولا وقال بعضهم

لحمل الامرين قال الرابعة قال الشافعي المعقب للجمل كقوله تعالى الا الذين تابوا يعود
اليها وخص ابو حنيفه بالاخيره وتوقف القاضي والمرتضى وقيل ان كان بينهما تعلق فللجميع مثل
اكرم الفقها والزهاد وانفق عليهم الا المبتدعه والا فللاخيره لنا الاصل اشتراك المعطوف
والمعطوف عليه في المتعلقات كالحال والشرط وغيرهما فكذلك الاستثنا قيل خلاف الدليل خولف
في الاخيره للضروره فبقيت الاولى على عمومها قلنا منقوض بالصفه والشرط اقول شرع
في حكم الاستثنا المذكور عقب الجمل كقوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهدا
فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا فان هذا
الاستثنا وقع بعد ثلاث جمل الجمله الاولى امر بجلدهم والثانيه ناهيه عن قبول شهادتهم والثالثه
مخبره بفسقهم وفي حكم ذلك مذاهب الاول مذهب الشافعي ان الاستثنا يعود الى الجميع اذا لم
يدل الدليل على اخراج البعض لكن بشرطين احدهما ان يكون الجمل معطوفه كما صرح به الامدي
وابن الحاجب وغيرهما واسنده الامام والمصنف وغيرهما يقتضيه الثاني ان يكون العطف
بالواو خاصه كما صرح به ايضا الامدي وابن الحاجب وامام الحرمين في النهايه الثاني
مذهب ابي حنيفه انه يعود الى الجمله الاخيره خاصه قال في المعالم وهو المختار وفائدة هذا الخلاف
قبول شهادة القاذف بعد التوبه فعندنا تقبل لان الاستثنا يعود اليها ايضا وعنده لا تقبل ولما
الجمله الاولى الامر بالجلد فوافقناه على ان الاستثنا هنا لا يعود اليها لكونه حق ادمي فلا يسقط
بالتوبه الثالث التوقف وهو مذهب القاضي والشريف المرتضى من الشيعه قال في المحصول
الا ان القاضي توقف لعدم العلم بمدلوله في اللغه والمرتضى توقف للاشتراك اي لكونه مشتركا
بين عوده الى الكل وعوده الى الاخيره لانه قد ورد عوده الى الكل في قوله تعالى اولئك جزاوهم
ان عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون
الا الذين تابوا وورد عوده الى الاخيره ايضا في قوله تعالى ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه
فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده والاصل في الاستعمال الحقيقه فيكون
مشتركا قال في المنتخب وما ذهب اليه القاضي هو المختار وصرح به في المحصول في الكلام على التخصيص
في الشرط وذكر فيه وفي الحاصل هنا نحوه ايضا الرابع ما ذهب اليه ابو الحسين البصري وقال
في المحصول انه حق مع كونه قد اختار التوقف كما تقدم انه ان كان بين الجمل تعلق عاد الاستثنا اليها
والا فيعود الى الاخيره خاصه والمراد بالتعلق كما قال في المحصول هو ان يكون حكم الاولى واسمها

مضرا

مضمرا في الثانيه فالحكم كقولنا اكرم الفقها والزهاد الا المبتدعه تقديره واكرم الزهاد واما الاسم فكقولنا
اكرم الفقها وانفق عليهم الا المبتدعه فقوله عليهم اي على الفقها وقد اشار المصنف الى المثالين بذكر
او فعل او انفق عليهم فافهمه واجتنب غيره وانما اعيد الاستثنا هنا الى الكل لان الثانيه لا تستقل الا مع
الاولى بخلاف ما اذا لم يكن بين الجمل تعلق لان الظاهر انه لم ينتقل عن الجمله المستقله بنفسها الى جمله اخرى
الا وقد تم غرضه من الاولى فلو كان الاستثنا راجعا الى الجميع لم يكن مقصوده من الاولى قد تم قوله
لنا اي الدليل على المذهب المختار وهو مذهب الشافعي ان الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف
عليه في جميع المتعلقات كالحال والشرط وغيرهما اي كالصفه والظرف والمجرور فيجب ان يكون الاستثنا
كذلك والجامع عدم الاستقلال مثاله اكرم بني مضر واطعم بني ربيعه محتاجين او ان كانوا محتاجين
او المحتاجين او عند زيد او يوم الجمعه واعلم ان الامام نقل عن الحنفيه هنا انهم وافقونا على عود الشرط
الى الكل كما نقله المصنف قال وكذلك الاستثنا بالمشيه ونقل في الكلام على التخصيص بالشرط عن بعض
الادبا ان الشرط يختص بالجمله التي تليه فان تقدم اختص بالاولى وان تاخر اختص بالثانيه ثم قال والمختار التوقف
كما في الاستثنا وسوى ابن الحاجب بينه وبين الاستثنا فعلى هذا يأتي فيه التفصيل الذي سبق نقله
عنه واما الحال والظرف والمجرور فقال اعني الامام انا نخصها بالاخيره على قول ابي حنيفه وحينئذ فاستدلال
المصنف بها على ابي حنيفه باطل واما الصفه فلم يصرح الامام بحكمها لكنها شبيهه بالحال وقد علمت ان
الحال يختص بالاخيره عند الخصم قوله قيل خلاف الدليل اي احتج ابو حنيفه بان الاستثنا خلاف الدليل
لكونه انكارا بعد الاقرار لكن خولف مقتضى الدليل في الجمله الاخيره للضروره وذلك لانه لا يمكن الغا
الاستثنا وتعلقه بالجمله الواحده كاف في تصحيح الكلام والاخيره لا شك انها اقرب فخصصناه بها
فبقي ما عداها على الاصل واجاب المصنف بان هذا الدليل منقوض بالصفه والشرط فانهما عائدان
الى الكل عندكم مع ان المعنى الذي ذكرتموه موجود بعينه فيهما وفيما ذكره المصنف في الصفه نظر لما
قدمناه من عوده الى الاخيره عندهم وقد اختلف النحاه ايضا في هذه المسله فجزم ابن مالك بعوده الى الكل
وخصه ابو علي الفارسي بالاخيره كما نقله عنه ابن برهان في الوجيز قال لان العامل في المستثنى هو الفعل
المتقدم فلو عاد الاستثنا الى الجميع لاجتمع عاملان على معمول واحد وهو محال لانه يودي الى ان يكون
الشي الواحد مرفوعا ومنصوبا كما في الايه المذكوره قال الثاني الشرط وهو ما يتوقف بلغ
عليه تاثير المؤثر لا وجوده كالاحصان وفيه مسلتان اقول هذا هو القسم الثاني من
اقسام المخصصات المتصله والشرط في اللغه هو العلامه ومنه اشراط الساعه اي علاماتها

وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف ولا شك ان توقف المؤثر على الغير يكون على قسمين احدهما ان يكون في وجوده وذلك بان يكون ذلك الغير علة للمؤثر او جزءا من علته او شرطا لعلته او يكون جزءا من نفس المؤثر لان الشيء ايضا يتوقف في وجوده على جزئه وهذا القسم يتوقف عليه تأثير المؤثر ايضا لان التأثير متوقف على وجود المؤثر فكلما توقف عليه المؤثر توقف عليه التأثير بطريق الاولى الثاني ان يتوقف على الغير في تأثيره فقط وذلك الغير هو المعبر عنه بالشرط فقوله ما يتوقف عليه تأثير المؤثر يدخل فيه جميع ما تقدم من الشرط وغيره وقوله لا وجوده معطوف على تأثير المؤثر اي لا يتوقف عليه وجوده يعني وجود المؤثر وخرج بهذا القيد علة المؤثر وجزؤه وغير ذلك مما عدا الشرط فان التأثير متوقف على هذه الاشياء بالضرورة كما قررناه لكن ليس هو التأثير فقط بل التأثير والوجود بخلاف الشرط فان وجود المؤثر لا يتوقف عليه بل انما يتوقف عليه تأثيره كالاحصان فان تأثير الزنا في الرجم موقوف عليه واما نفس الزنا فلا لان البكر قد تزني وهذا التعريف انما يستقيم على رأي المعتزلة والغزالي فانهم يقولون ان العلل الشرعية مؤثرات لكن المعتزلة يقولون انها مؤثرة بذاتها والغزالي يقول بجعل الشارع واما المصنف وغيره من الاشاعرة فانهم يقولون انها امارات على الحكم وعلامات عليه كما سيأتي في القياس فلا تأثير ولا مؤثر عندهم فان قيل ينتقض بذات المؤثر فان التأثير موقوف عليها بالضرورة ويصدق عليها ان المؤثر لا يتوقف وجوده عليها لاستحالة توقف الشيء على نفسه قلنا انما ينتقض ان لو قلنا بمذهب الاشعري وهو ان الوجود عين الماهية والمصنف لا يراه بل يختار ان الوجود من الاوصاف الزائدة العارضة للماهية كما تقدم في الاشتراك فعلى هذا يصدق ان وجود المؤثر يتوقف على ذات المؤثر وللفرار من هذا السؤال عبر المصنف بقوله لا وجوده ولم يقل لا ذاته كما قاله في المحصول واعلم ان الشرط قد يكون شرعيا كما مثلناه وقد يكون عقليا كما نقول الحياة شرط في العلم والجوهر شرط لوجود العرض وقد يكون لغويا كقوله ان دخلت الدار فانت طالق وكلام الامام يقتضي ان المحدود هو الشرط الشرعي قال الاولى الشرط ان وجد دفعة فذاك والا فيوجد المشروط عند تكامل اجزائه او ارتفاع جزء ان شرط عدمه الثانية ان كان زانيا محصنا فارجم يحتاج اليهما وان كان سارقا او نباشا فاقطع يكفي احدهما وان شفيت فسالم وغانم حر فيعتقان وان قال او فيعتق احدهما ويعين اقول ذكر في الشرط مسألتين احداهما في ان المشروط متى يوجد وحاصله ان الشرط قد يوجد دفعة وقد يوجد على التدريج فان وجد دفعة كالتعليق على وقوع طلاق او حصول بيع وغيرهما

مما يدخل في الوجود دفعة واحدة فيوجد المشروط عند اول زمن الوجود ان علق على الوجود وعند اول زمن العدم ان علق على العدم وان وجد على التدريج كقراءة الفاتحة مثلا نظر فان كان التعليق على وجوده كقوله ان قرأت الفاتحة فانت حر فيوجد المشروط وهو الحرية عند تكامل اجزاء الفاتحة وان كان على العدم كقوله لزوجته ان لم تقرئي الفاتحة فانت طالق فيوجد المشروط وهو الطلاق عند ارتفاع جزء من الفاتحة كما لو قرأت الجميع الا حرفا واحدا لان المركب ينتفي بانتفاء جزئه المسألة الثانية في تعدد الشرط والمشروط وهي تسعة اقسام لان الشرط قد يكون متحدا كقوله ان زنيت فانت طالق وقد يكون متعددا اما على سبيل الجمع كقوله ان كان زانيا ومحصنا فارجمه فيحتاج اليهما للرجم واما على سبيل البدل كقوله ان كان سارقا او نباشا فاقطعه ويكفي واحد منهما في وجوب القطع والمشروط ايضا على ثلاثة اقسام فمثال الاول قد عرفته ومثال الثاني ان شفيت فسالم وغانم حر فاذا شفي عتقا ومثال الثالث ان يأتي بأو فيقول ان شفيت فسالم او غانم حر فاذا شفي عتق واحد منهما ويعينه السيد واذا ضربت ثلاثة في ثلاثة صارت تسعة وقد اهمل المصنف اتحاد الشرط والمشروط اكتفاء بما تقدم وذكر تعددهما على الجمع والبدل ومجموع ذلك اربعة اقسام لانه الحاصل من ضرب اثنين في اثنين قال في المحصول واتفقوا على انه يحسن التقييد بشرط يكون الخارج به اكثر من الباقي وقد تقدم في الاستثناء حكم الشرط الداخل على الجمل قال الثالث الصفة مثل فتحرير رقبة مؤمنة وهي كالاستثناء اقول هذا هو القسم الثالث من اقسام المخصصات المتصلة وهو التخصيص بالصفة كقولك اكرم الرجال العلماء فان التقييد بالعلماء يخرج غيرهم ومثله المصنف بقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وهو مثال غير مطابق فان هذا من باب تقييد المطلق لا من باب تخصيص العموم لان رقبة غير عام لكونها نكرة في سياق الاثبات ولم يزد الامام على قوله كقولنا رقبة مؤمنة وهو يحتمل ما اراده المصنف ولغيره من الامثلة الصحيحة بان تكون واقعة في نفي او شرط كما تقدم قوله وهي اي والصفة كالاستثناء يعني في وجوب الاتصال وعودها الى الجمل وفصل في المحصول ومختصراته كالحاصل وغيره فقال هذا ان كانت الجملة الثانية متعلقة بالاولى كاكرم العرب والعجم المؤمنين فان لم يكن فانها تعود الى الاخيرة فقط وقد عرفت ضابط التعلق في المسألة السابقة وكلام المصنف يشعر بان ابا حنيفة يقول بعودها الى الاخيرة مطلقا كما قال به في الاستثناء وليس كذلك كما تقدم ومشعر ايضا بجريان الخلاف المذكور في الاستثناء في اخراج الاكثر والمساوي والاقل وفيه نظر قال الرابع الغاية وهي طرفه وحكم ما بعدها خلاف ما قبلها

مثل ثم اتموا الصيام الى الليل ووجوب غسل المرفق للاحتياط اقول هذا هو القسم الرابع من
اقسام المخصصات المتصلة وهو الغاية وغاية الشي طرفه ومنتهاه وقد اعاد المصنف الضمير على لفظ الشي
وهو غير مذكور للعلم به وللغاية لفظان الى كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وحتى كقوله تعالى ولا
تقربوهن حتى يطهرن وقوله وحكم ما بعدها يخالف اي حكم ما بعد الغاية يخالف الحكم ما قبلها وهذه
الغاية يحتمل ان يكون اراد بها المصنف ما اراد بالغاية بالتفسير المتقدم وهو الطرف وهو فاسد
فانه لو كان المراد ذلك لقال وحكم ما قبلها مخالف لها ويحتمل ان يكون المراد بالغاية ما دخل عليه الحرف بعدها ح
وهو فاسد ايضا وان كان كلام الامام يقتضيه لان المسئلة المفروضة وهي التي وقع الخلاف فيها انما هو فيما
دخل عليه الحرف لا في الواقع بعد ما دخل عليه الحرف ويحتمل ان يكون المراد بها الحرف نفسه وهو الصواب
والتمثيل بالليل والمرافق يدل عليه فيكون اراد بالغاية مثلا ثانيا خلاف ما اراد بها اولا وهو غير ممتنع
واطلق على الحرف اسم الغاية وهو مستعمل في عرف النحاة وحاصل المسئلة ان ما بعد الحرف مخالف في الحكم
لما قبله اي ليس داخلا فيه بل محكوما عليه بنقيض حكمه لان ذلك الحكم لو كان ثابتا فيه ايضا لم يكن الحكم منتهيا
ومنقطعا فلا يكون الغاية غاية وهو محال مثاله قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فان الى دالة على ان
الليل ليس محلا للصوم وهذه المسئلة فيها مذاهب احدها ما اختاره المصنف وهو مذهب الشافعي كما
تقدم نقله عنه في مفهوم العدد والثاني انه داخل فيما قبله والثالث ان كان من الجنس دخل والا فلا نحو
بعتك الرمان الى هذه الشجرة فينظر هل هي من الرمان ام لا والرابع ان لم يكن معه من دخل كما مثلناه
والا فلا نحو بعتك من كذا الى كذا والخامس ان كان منفصلا عما قبله بفصل معلوم بالحس كقوله تعالى
ثم اتموا الصيام الى الليل فانه لا يدخل والا فيدخل كقوله تعالى وايديكم الى المرافق فان المرفق ليس منفصلا
عن اليد بمفصل معلوم غير مشتبه عما قبله وما بعده كفصل الليل من النهار بل جزء مشتبه فلما كان كذلك
لم يكن تعيين بعض الاجزاء باولى من الاخر فوجب الحكم بالدخول وفي المحصول والمنتخب ان هذا التفصيل
هو الاولى ومذهب سيبويه انه ان اقترن بمن فلا يدخل والا فيحتمل الامرين وقد نقله عنه في
البرهان واختار الامدي ان التقييد بالغاية لا يدل على شي ولم يصحح ابن الحاجب شيا وفي دخول غاية
الابتدا ايضا مذهبان وفائدة الخلاف ما اذا قال له علي من درهم الى عشرة او قال بعتك من هذا الجدار
الى هذا الجدار والمفتى به عندنا انه لا يدخل الجداران في البيع ولا الدرهم العاشر في الاقرار وفي
الفرق نظر فان قيل هذا الخلاف ينبغي ان يكون في الى خاصة واما حتى فقد نص اهل العربية على
ان ما بعدها يجب ان يكون من جنسه وداخلا في حكمه قلنا الخلاف عام وكلام اهل العربية فيما اذا كانت

حتى

حتى عاطفة اما اذا كانت غاية بمعنى الى فلا ومنه قوله تعالى سلام هي حتى مطلع الفجر قوله ووجوب غسل
المرفق للاحتياط جواب عن سؤال مقدر وتوجيهه انه لو كان ما بعد الغاية غير داخل فيما قبله لكان غسل
المرفق غير واجب وليس كذلك وجوابه ما في الكتاب وتقريره من وجهين احدهما ان النبي صلى الله
عليه وسلم توضأ فادار الما على مرفقه فاحتمل ان يكون غسله واجبا ويكون الى بمعنى مع كما قيل في قوله
تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم واحتمل الا يكون فاوجبناه للاحتياط الثاني ان المرفق لما لم يكن متميزا
عن اليد امتيازا حسيا وجب غسله احتياطا حتى يحصل العلم بغسل اليد وعلى هذا التقرير يكون فيه
اشعار باختيار التفصيل الذي نقلناه عن اختيار الامام قال ابن الحاجب وحكم الغاية في عودها الى الجمل
كحكم الصفة قال والمنفصل ثلثة الاول العقل كقوله تعالى الله خالق كل شي الثاني الحس مثل بالمفهوم
واوتيت من كل شي الثالث الدليل السمعي وفيه مسائل الاولى الخاص اذا عارض العام تخصصه علم
تاخره او لا وابو حنيفة يجعل المتقدم منسوخا وتوقف حيث جهل لنا اعمال الدليلين اولى اقول
لما فرغ من المخصصات المتصلة شرع في المنفصلة والمنفصل هو الذي يستقل بنفسه اي لا يحتاج
في ثبوته الى ذكر لفظ العام معه بخلاف المتصل كالشرط وغيره وقسمه المصنف الى ثلثة اقسام وهي العقل
والحس والدليل السمعي ولقائل ان يقول يرد عليه التخصيص بالقياس وبالعادة وقرائن الاحوال
الا ان يقال ان القياس من الادلة السمعية ولهذا ادرجه في مسائله ودلالة القرينة والعادة عقلية وفيه
نظر لان العادة قد ذكرها في قسم الدليل السمعي وحينئذ يلزم اما فساده او فساد الجواب الاول
العقل والتخصيص به على قسمين احدهما ان يكون بالضرورة كقوله تعالى الله خالق كل شي فانا نعلم
بالضرورة انه ليس خالقا لنفسه والتمثيل بهذه الاية ينبني على ان المتكلم يدخل في عموم كلامه وهو
الصحيح كما تقدم وعلى ان الشي يطلق على الله تعالى وفيه مذهبان للمتكلمين والصحيح اطلاقه عليه لقوله
تعالى قل اي شي اكبر شهادة قل الله الاية الثاني ان يكون بالنظر كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت
فان العقل قاض باخراج الدليل الدال على امتناع تكليف الغافل الثاني الحس اي المشاهدة والا
فالدليل السمعي من المحسوسات ايضا وقد جعله قسيمه ومثاله قوله تعالى اخبارا عن بلقيس
واوتيت من كل شي فانها لم تؤت شيا من الملائكة ولا من العرش وقد اعترض على هذا التمثيل بان
العرش والكرسي ونحو ذلك وان كنا نقطع بعدم دخوله لكنه لا نشاهده بالحس حتى يقال انه المخرج
له والاولى التمثيل بقوله تعالى تدمر كل شي فانا نشاهد اشيا كثيرة لا تدمرها كالسموات والجبال
الثالث الدليل السمعي وجعله المصنف مشتملا على تسع مسائل الاولى في بيان ضابط كلي على سبيل

الاجمال عند تعارض الدليلين السمعيين والمسائل الباقية في بيان التخصيص بالادلة السمعية مفصلا
فنقول الخاص اذا عارض العام اي دل على خلاف ما دل عليه فيؤخذ بالخاص سواء علم تأخره عن
العام او تقدمه او لم يعلم شيء منهما ونقله الامام عن الشافعي واختاره هو واتباعه وابن الحاجب وذهب
ابو حنيفة وامام الحرمين الى الاخذ بالمتأخر سواء كان هو الخاص او العام لقول ابن عباس كنا نأخذ بالاحدث
فالاحدث فعلى هذا ان تأخر العام نسخ الخاص وان تأخر الخاص نسخ العام بقدر ما دل عليه فان جهل
التاريخ وجب التوقف الى ان يترجح احدهما على الاخر بمرجح كما تضمنه حكما شرعيا او اشتهار روايته
او عمل الاكثر به او يكون احدهما محرما والاخر غير محرم فانه لا توقف بل يقدر المحرم متأخرا ويعمل به
احتياطا ومنهم من بالغ فقال ان الخاص وان تأخر عن العام ولكنه ورد عقبه من غير تراخ فانه لا يقدم على
العام بل لا بد من مرجح حكاه في المحصول قوله الشافعي انا اذا اعملنا الخاص المتقدم مخصصا للعام
المتأخر فقد اعملنا الدليلين اما الخاص فواضح واما العام ففي بعض ما دل عليه واذا لم نجعله مخصصا له بل
جعلناه منسوخا فقد الغينا احدهما ولا شك ان اعمال الدليلين اولى واعلم ان ما قاله المصنف من
الاخذ بالخاص الوارد بعد العام محله اذا كان وروده قبل حضور وقت العمل بالعام لانه اذا كان كذلك
كان بيانا لتخصيص سابق يعني دالا على ان المتكلم كان قد اراد به البعض وتأخير البيان جائز على الصحيح
فاما اذا ورد بعد حضور وقت العمل بالعام فانه يكون نسخا وبيانا لمراد المتكلم الان دون ما قبل لان
البيان لا يتأخر عن وقت الحاجة هكذا قاله في المحصول وحينئذ فلا يأخذ به مطلقا وانما يأخذ به حيث
لا يؤدي الى نسخ المتواتر بالآحاد كما سيأتي قال الثانية يجوز تخصيص الكتاب به وبالسنة
المتواترة والاجماع كتخصيص والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء بقوله تعالى واولات الاحمال
اجلهن الآية وقوله يوصيكم الله الآية بقوله عليه السلام القاتل لا يرث والزانية والزاني فاجلدوا والرجم
المحصن وتنصيف حد القذف على العبد اقول شرع في بيان تخصيص المقطوع بالمقطوع فذكر
انه يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب وبالسنة المتواترة قولا كانت او فعلا وبالاجماع ثم ذكر امثلتها
بطريق اللف والنشر واهمل تخصيص السنة المتواترة بهذه الثلاث ايضا وهو جائز وفي المحصول
عن بعض الظاهرية ان الكتاب لا يكون مخصصا اصلا لا للكتاب ولا للسنة واحتج بقوله تعالى لتبين للناس
ففوض امر البيان الى رسوله فلا يحصل الا بقوله ومثل المصنف للكتاب بالكتاب بقوله تعالى واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فانه مخصص لعموم قوله والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء
وللخصم ان يقول لا نسلم ان تخصيص المطلقات بهذه الآية فقد يكون بالسنة وجوابه ان

الاصل

الاصل عدم دليل آخر ومثال تخصيص الكتاب بالسنة القولية قوله صلى الله عليه وسلم القاتل لا يرث
فانه مخصص لعموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وهذا التمثيل غير صحيح فان الحديث المذكور غير متواتر اتفاقا
بل غير ثابت فان الترمذي نص على انه لم يصح وقد ذكره ابن الحاجب مثالا لتخصيص الكتاب بالآحاد نعم
اذا جاز التخصيص بالآحاد فالمتواتر اولى واما تخصيص الكتاب بالسنة الفعلية فلان النبي صلى الله عليه
وسلم رجم المحصن فكان فعله مخصصا لعموم قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وفي
هذا نظر ايضا لجواز ان يكون اخراج المحصن انما هو بالآية التي نسخت تلاوتها وبقي حكمها وهي قوله تعالى
الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم فان هذا كان قرآنا ولكن نسخت تلاوته
فقط كما سيأتي في كلام المصنف فيجوز ان يكون التخصيص به لا بالسنة فان المراد بالشيخ والشيخة انما هو
الثيب والثيبة ثم ان المصنف ايضا قد ذكر هذا بعينه مثالا لنسخ الكتاب بالسنة كما سيأتي ومثال
تخصيص الكتاب بالاجماع تنصيف حد القذف على العبد فانه ثابت بالاجماع فكان مخصصا لعموم قوله
تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة فان قيل الكتاب
والسنة المتواترة موجودان في عصره عليه السلام مشهوران وانعقاد الاجماع بعد ذلك على
خلافهما خطأ وفي عصره لا ينعقد قلنا لا نسلم ان التخصيص بالاجماع بل ذلك اجماع على التخصيص ومعناه
ان العلماء لم يخصوا العام بنفس الاجماع وانما اجمعوا على تخصيصه بدليل آخر ثم ان الآتي بعدهم يلزمه
متابعتهم وان لم يعرف المخصص قال الثالثة يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر
الواحد ومنع قوم وابن ابان فيما لم يخصص بمقطوع والكرخي بمنفصل لنا اعمال الدليلين ولو من وجه اولى
قيل قال عليه السلام اذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه
قلنا منقوض بالمتواتر قيل الظن لا يعارض القطع قلنا العام مقطوع المتن مظنون الدلالة والخاص
بالعكس فيتعادلان قيل لو خصص لنسخ قلنا التخصيص اهون اقول اخذ المصنف يتكلم على تخصيص
المقطوع بالمظنون فذكر في تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد اربعة مذاهب اصحها الجواز
ونقله الآمدي عن الائمة الاربعة وقال قوم لا يجوز مطلقا وقال عيسى بن ابان ان خص قبل ذلك بدليل
قطعي جاز لانه يصير مجازا بالتخصيص فتضعف دلالته واما اذا لم يخص اصلا فانه لا يجوز لكونه قطعيا
وقال الكرخي ان خص بدليل منفصل جاز وان خص بمتصل او لم يخص اصلا فلا يجوز وتعليله كتعليل
مذهب ابن ابان لان الكرخي يرى ان المخصوص بمتصل يكون حقيقة دون المخصوص بمنفصل
فقوله والكرخي بمنفصل اي ومنع الكرخي فيما لم يخصص بمنفصل سواء خص بمتصل او لم يخص

اصلا فان خص بمنفصل جاز واعلم ان الامام وصاحب الحاصل وابن الحاجب وغيرهم انما حكوا
هذه المذاهب في تخصيص الكتاب بخبر الواحد ولم يحكوها في تخصيص السنه المتواتره به فهل ذكر
المصنف ذلك قياسا ام نقلا فلينظر وايضا فقد تقدم من كلامه ان ابان يرى ان العام المخصوص ابن ح
ليس بحجة اصلا فكيف يستقيم مع ذلك ما حكاه عنه هنا **قوله** لنا اي الدليل على الجواز مطلقا ان
فيه اعمالا للدليلين اما الخاص فمن جميع وجوهه اي في جميع ما دل عليه واما العام فمن وجه دون
وجه اي في الافراد التي سكت عنها الخاص دون ما نفاها وفي منع التخصيص الغا لاحد الدليلين
وهو الخاص ولا شك ان اعمال الدليلين ولو من وجه اولى من الغا احدهما احتج الخصم بثلثة اوجه
احدها الحديث الذي ذكره المصنف وهو حديث غير معروف ثم ان هذا الدليل خاص
بالكتاب والدعوى المنع فيه وفي السنه المتواتره وهو نظير الاعتراض السابق في نقل
الخلاف في تخصيص السنه واجاب المصنف بان الاستدلال به منقوض بالسنه المتواتره
فانها تخصص الكتاب اتفاقا مع انها مخالفة له وهذا الجواب ضعيف فان غاية ما يلزم منه تخصيص دليله
والعام المخصوص حجه في الباقي الثاني ان الكتاب والسنه المتواتره قطعيان وخبر الواحد ظني
والظن لا يعارض القطع لعدم مقاومته له فيلغيه وجوابه ان العام الذي هو الكتاب او
السنه المتواتره متنه مقطوع به اي يقطع بكونه من القران او السنه لانا قد علمنا استناده الى الرسول
قطعا ودلالته مظنونه لاحتمال التخصيص والخاص بالعكس اي متنه مظنون لكونه من روايه الاحاد
ودلالته مقطوع بها لانه لا يحتمل الافراد الباقيه بل لا يحتمل الا ما تعرض له فكل واحد منهما مقطوع من
وجه ومظنون من وجه فتعادلا **فان قيل** اذا كانا متساويين فلا تقدم احدهما على الاخر بل يجب
الوقف وهو مذهب القاضي **قلنا** يرجح تقديم الخاص بان فيه اعمالا للدليلين وما قاله المصنف
ضعيف لان خبر الواحد مظنون الدلاله ايضا لانه يحتمل المجاز والنقل وغيرهما مما يمنع القطع غايته
انه لا يحتمل التخصيص نعم يمكنه ان يدعي ان دلاله الخاص على مدلوله الخاص اقوى من دلاله
العام عليه فلذلك قدم الثالث لو جاز تخصيصهما بخبر الواحد لجاز نسخهما به لان النسخ ايضا
تخصيص في الازمان لكن النسخ باطل بالاتفاق فكذلك التخصيص وجوابه ان التخصيص
اهون من النسخ لان النسخ يرفع الحكم بخلاف التخصيص ولا يلزم من تاثير الشي في الاضعف
تاثيره في الاقوى **قال** وبالقياس ومنع ابو علي وشرط ابن ابان التخصيص والكرخي بلغ
بمنفصل وابن سريج الجلاء في القياس واعتبر الحجة ارجح الظنين وتوقف القاضي وامام
الحرمين

الحرمين لنا ما تقدم قيل القياس فرع فلا يقدم قلنا على اصله قيل مقدماته اكثر قلنا قد يكون بالعكس ومع
هذا فاعمال الكل احرى **اقول** هذا معطوف على قوله بخبر الواحد اي يجوز تخصيص الكتاب والسنه
المتواتره بخبر الواحد وبالقياس ايضا واعلم ان القياس ان كان قطعيا فيجوز التخصيص به بلا خلاف
كما اشار اليه الابياري شارح البرهان وغيره وان كان ظنيا ففيه مذاهب حكى المصنف منها سبعة
الصحيح الجواز مطلقا ونقله الامام عن الشافعي ومالك وابي حنيفه والاشعري ونقله الامدي وابن
الحاجب عن احمد ايضا والثاني قاله ابو علي الجبائي لا يجوز مطلقا واختاره الامام في المعالم وبالغ في
انكار مقابله مع كونه قد صححه في المحصول والمنتخب وموضعها في المعالم هو اخر القياس والثالث
قاله عيسى ابن ابان ان خص قبل ذلك بدليل اخر غير القياس جاز سوا كان المخصص متصلا او منفصلا وان لم
يخصص فلا يجوز لكن يشترط في الدليل المخصص على هذا المذهب ان يكون مقطوعا به لان تخصيص المقطوع
بالمظنون عنده لا يجوز كما تقدم في اول المسلة فافهم ذلك وحذفه المصنف للاستغنا عنه بما تقدم والرابع
قاله الكرخي ان كان قد خص بدليل منفصل جاز والا فلا والخامس قاله ابن سريج ان كان القياس جليا
جاز وان كان خفيا فلا وفي الجلي مذاهب حكاها في المحصول ولم يرجح شيا منها ورجح في المنتخب انه قياس
المعنى والخفي قياس الشبه وقال ابن الحاجب الجلي هو ما قطع بنفي تاثير الفارق فيه وستعرف ذلك
في القياس ان شا الله تعالى والسادس قاله حجة الاسلام الغزالي ان هذا العام وان كان مقطوع
المتن لكن دلالته ظنيه كما تقدم والقياس ايضا دلالته ظنيه وحينئذ فان تفاوتا في الظن فالعمل بارجح
الظنين وان تساويا فالوقف والسابع الوقف وهو مذهب القاضي ابي بكر وامام الحرمين والمختار
عند الامدي ان علة القياس ان كانت ثابتة بنص او اجماع او كان اصل القياس من الصور التي خصت عن
العموم قال فان لم يكن شي من ذلك نظر ان ظهر في القياس رجحان خاص اخذنا به والا فنا اخذ بالعموم
قوله لنا ما تقدم اي في خبر الواحد وهو ان اعمال الدليلين ولو من وجه اولى **قوله** قيل القياس
فرع اي احتج ابو علي على انه لا يجوز مطلقا بوجهين احدهما ان القياس فرع عن النص لان الحكم المقاس
عليه لابد وان يكون ثابتا بالنص لانه لو كان ثابتا بالقياس لزم الدور او التسلسل واذا كان فرعا عنه
فلا يجوز تخصيصه به والا يلزم تقديم الفرع على الاصل واجاب المصنف بقوله قلنا على اصله يعني
سلمنا ان القياس لا يقدم على الاصل الذي له لكنا اذا خصصنا العموم به لم نقدمه على اصله وانما قدمناه
على اصل اخر الثاني انه لما ثبت ان القياس فرع عن النص لزم ان يكون مقدماته اكثر من مقدمات
النص فان كل مقدمه يتوقف عليها النص في افاده الحكم كعداله الراوي ودلاله اللفظ على المعنى

جاز التخصيص والا فلا وقال ابن الحاجب
المختار انه يجوز اذا ثبت العلة بنص او اجماع

فان القياس يتوقف عليها ايضا ويختص القياس بتوقفه علي مقدمات اخري كبيان العله وثبوتها
في الفرع وانتفا المعارض عنه واذا كانت مقدماته المحتمله اكثر كان احتمال الخطا اليه اقرب فيكون
الظن الحاصل منه اضعف فلو قدمنا القياس علي العام لقدمنا الاضعف علي الاقوي وهو ممتنع
واجاب المصنف بوجهين احدهما ان مقدمات العام الذي نريد تخصيصه قد يكون اكثر من
مقدمات القياس وذلك بان يكون العام المخصوص كثير الوسايط التي بيننا وبين النبي صلي الله عليه وسلم
او كثير الاحتمالات المخله بالفهم ويكون العام الذي هو اصل القياس قد سمع من النبي صلي الله عليه وسلم
قليل الاحتمالات بحيث تكون مقدماته مع المقدمات المعتبره في القياس اقل من مقدمات العام المخصوص
قال في المحصول وعند هذا يظهر ان الحق ما قاله الغزالي الثاني سلمنا ان مقدمات القياس اكثر من مقدمات
العام وان الظن معه ذلك يضعف لكن مع هذا يجب التخصيص لان اعمال الدليلين احري اي اولي
قال الرابعه يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم لانه دليل كتخصيص خلق الله الما طهورا لا ينجسه بلغ هـ
شي الا ما غير طعمه او ريحه بمفهوم اذا بلغ الما قلتين لم يحمل خبثا اقول اذا فرعنا علي ان المفهوم
حجه جاز عند المصنف تخصيص المنطوق به وبه جزم الامدي وابن الحاجب وقال الامدي لا نعرف فيه
خلافا سوا كان مفهوم موافقه او مخالفه وقد توقف في المحصول فلم يصرح بشي الا انه ذكر دليلا
يقتضي المنع علي لسان غيره فقال ما معناه ولقايل ان يقول المفهوم اضعف دلاله من المنطوق
فيكون التخصيص به تقديما للاضعف علي الاقوي وذكر صاحب التحصيل نحوه ايضا فقال وفي جوازه نظر
نعم جزم في المنتخب هنا بالمنع وصرح به في الكلام علي تخصيص العام بذكر بعضه وقال في الحاصل
انه الاشبه واستدل المصنف علي الجواز بان المفهوم دليل شرعي فجاز تخصيص العموم به جمعا بين
الدليلين كساير الادله مثاله قوله عليه السلام خلق الله الما طهورا لا ينجسه شي الا ما غير طعمه او هـ
ريحه مع قوله صلي الله عليه وسلم اذا بلغ الما قلتين لم يحمل خبثا فان الاول يدل بمنطوقه علي ان الما لا
ينجس عند عدم التغير سوا كان قليلا او لا والثاني يدل بمفهومه علي ان الما القليل ينجس وان لم يتغير
فيكون هذا المفهوم مخصصا لمنطوق الاول ولم يمثل المصنف لمفهوم الموافقه ومثاله ما اذا قال الاول
من دخل داري فاضربه ثم قال ان دخل زيد فلا تقل له اف قال الخامسه العاده التي قررها
رسول الله صلي الله عليه وسلم تخصص وتقريره علي مخالفه العام تخصيص له فان ثبت حكمي علي
الواحد حكمي علي الجماعه يرفع عن الباقين اقول لا اشكال في ان العاده القوليه تخصص العموم
نص عليه الغزالي وصاحب المعتمد والامدي ومن تبعه كما اذا كان من عادتهم اطلاق الطعام
علي

علي المعتاد خاصه ثم ورد النهي عن بيع الطعام بجنسه متفاضلا فان النهي يكون خاصا بالمعتاد لان
الحقيقه العرفيه مقدمه علي اللغويه واما العاده الفعليه وهي مساله الكتاب ففيها مذهبان وذلك
كما اذا كان من عادتهم ان ياكلوا طعاما مخصوصا وهو البر مثلا فورد النهي المذكور وهو بيع الطعام بجنسه
فقال ابو حنيفه يختص النهي بالبر لانه المتعارف المعتاد وخالفه الجمهور فقالوا باجرا العموم علي عمومه
هكذا نقله الامدي وابن الحاجب وغيرهما وقال في المحصول اختلفوا في التخصيص بالعادات
والحق انها ان كانت موجوده في عصره عليه السلام وعلم بها واقرها كما اذا اعتادوا بيع الموز بالموز متفاضلا
بعد ورود النهي واقره فانها تكون مخصصه ولكن المخصص في الحقيقه هو التقرير وان لم يكن بهذه
الشروط فانها لا تخصص لان افعال الناس لا تكون حجه علي الشرع نعم ان اجمعوا علي التخصيص لدليل
اخر فلا كلام وتابعه المصنف علي هذا التفصيل وهو في الحقيقه موافق لما نقله الامدي عن الجمهور فانهم
يقولون ان العاده لمجردها لا تخصص وان التقرير يخصص وعلي هذا فالمراد من قول الجمهور العاده لا تخصص
ان غير المعتاد يكون ملحقا بالمعتاد في الدخول والمراد من قول الامام ان العاده التي قررها الرسول
تخصص ان المعتاد يكون خارجا عن غير المعتاد فهما مسالتان في الحقيقه فافهم ذلك قوله وتقريره يعني
ان النبي صلي الله عليه وسلم اذا راي شخصا يفعل فعلا مخالفا للدليل العام فاقره عليه فيكون اقراره تخصيصا
للفاعل بمعني ان حكم العام لا يثبت في حقه لانه عليه السلام لا يقر علي باطل نعم ان ثبت هذا الحديث المروي
عن النبي صلي الله عليه وسلم وهو قوله حكمي علي الواحد حكمي علي الجماعه فيرتفع حكم العام عن الباقين ايضا ويكون
ذلك نسخا لا تخصيصا قاله ابن الحاجب ولكن ان لم يثبت ولكن ظهر معني يقتضي جواز ذلك له الحق
بالمخالف من وافقه في ذلك المعني وهذا الحديث سيل عنه الحافظ جمال الدين المزي فقال انه غير
معروف فلذلك توقف فيه المصنف قال الامدي قبيل الاجماع ولا فرق في دلاله التقرير علي الجواز بين
ان يكون الشخص عالما بالتحريم ام لا واذا كان فيه تاخير البيان عن وقت الحاجه ثم قال هو وابن الحاجب
انه يشترط ان يكون عليه السلام قادرا علي الانكار وان لا يعلم من الفاعل الاصرار علي ذلك الفعل واعتقاده
الاباحه كتردد اليهود الي كنايسهم قال السادسه خصوص السبب لا يخصصه لانه بلغ هـ
لا يعارضه وكون مذهب الراوي كحديث ابي هريره وعمله في الولوغ لانه ليس بدليل فلعل خلافه لدليل
والا انقدحت روايته قلنا ربما ظنه دليلا ولم يكن اقول هذه المساله وما بعدها الي اخر
الباب فيما جعله بعضهم مخصصا مع ان الصحيح خلافه وفي هذه المساله منه امران اذا تقرر هذا
فاعلم انه اذا ورد الخطاب جوابا عن سوال فان كان لا يستقل بنفسه كان تابعا للسوال

في عمومه وخصوصه فلنا العموم فلقوله عليه السلام وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص الرطب اذا
جف قالوا نعم قال فلا اذا فانه يعم كل بيع وارد على الرطب واما الخصوص فكما لو قال له قايل توضأ
لنا البحر فقال الجزيك قال الامدي فهذا لا يدل على جوازه في حق غيره لانه ساله عن وضوء خاصه
فاجابه عنه فلا عموم في اللفظ ولعل الحكم على ذلك التشخيص لمعنى تخصه كتخصيص خزيمة بقبول
شهادته وحده وابي بردة باجزاء العناق في الاضحية ومن هذا القسم على ما قاله هو والامام قول القايل
والله لا اكلت جوابا لمن ساله فقال كل عندي فان العرف يقتضي عود السوال في الجواب فلا يحنث
الا بالاكل عنده وان كان مستقلا نظر فان كان مساويا فالحكم واضح وان كان اخص كقوله من افطر في رمضان
بجماع فعليه الكفارة جوابا لمن سال عن مطلق الافطار في رمضان قال في المحصول فلا يجوز الا
بثلث شروط احدها ان يكون في المذكور تنبيه على ما لم يذكر والثاني ان يكون السايل مجتهدا
والثالث ان لا تفوت المصلحة باشتغال السايل بالاجتهاد وان كان اعم كقوله عليه السلام الخراج
بالضمان حين سيل عمن اشترى عبدا فاستعمله ثم وجد به عيبا فرده وكقوله وقد سيل عن بير
بضاعة خلق الله الماء طهورا لا فهل العبرة بعموم اللفظ او بخصوص السبب فيه مذهبان وهذه
هي مسالة الكتاب اصحهما عند ابن برهان والامام والامدي واتباعهما كالمصنف وابن الحاجب ان
العبرة بعموم اللفظ ولهذا قال خصوص السبب لا يخصصه اي لا يخصص العام الوارد على ذلك
السبب بل يكون باقيا على مدلوله من العموم سواء كان السبب هو السوال كما مثلناه او لم يكن كما روي
انه عليه السلام مر على شاة ميمونة وهي ميتة فقال ايما اهاب دبغ فقد طهر هكذا قاله الامدي
وابن الحاجب وغيرهم وكانهم جعلوا الشاة سببا لذكر العموم ثم استدل المصنف على ما اختاره
بان اللفظ العام مقتضاه شمول الافراد وخصوص السبب لا يعارضه لانه لا منافاة بينهما
بدليل ان الشارع لو قال يجب عليكم حمل اللفظ على عمومه ولا تخصوه بسببه لكان جايزا قطعا ولو
كان معارضا له لكان ذلك متناقضا واذا لم يعارضه فيجب حمله على العموم عملا بالمقتضي السالم عن
المعارض هكذا استدل الامام على عدم المنافاة والمعارضة واعترض عليه صاحب التحصيل فقال
ان الشارع لو تعبدنا بترك التخصيص بكل ما دل الدليل على كونه مخصصا لكان جايزا ولا يوجب ذلك
خروجه عن ان يكون مخصصا قبل التعبد بتركه فكذلك هذا والاولى الاستدلال على عدم المعارضة
بامكان اعمال العام في صاحب السبب وغيره وذهب مالك وابو ثور والمزني الى ان العبرة
بخصوص السبب ونقله بعض شراح المحصول عن القفال والدقاق ايضا واستدلوا بامور منها ان

السبب

السبب لو لم يكن مخصصا لما نقله الراوي لعدم فايدته وجوابه ان فايدته معرفة السبب
وامتناع اخراجه عن العموم بالاجتهاد اي بالقياس فانه لا يجوز بالاجماع كما نقله الامدي وغيره لان
دخوله مقطوع به لان الحكم ورد بيانا له بخلاف غيره فان دخوله مظنون ونقل الامدي وابن الحاجب وغيرهما
عن الشافعي انه يقول بان العبرة بخصوص السبب معتمدين على قول امام الحرمين في البرهان انه الذي
صح عندي من مذهب الشافعي ونقله عنه في المحصول وما قاله الامام مردود فقد قال الشافعي رحمه الله وقد
نص على ان السبب لا اثر له فقال في الام في باب ما يقع به الطلاق وهو بعد طلاق المريض ما نصه ولا يصنع السبب
شيا انما تصنعه الالفاظ لان السبب قد يكون ويحدث الكلام على غير السبب ولا يكون مبتدا الكلام الذي
حكم فاذا لم يصنع السبب بنفسه شيا لم يصنعه ما بعده ولم يمنع ما بعده ان يصنع ما له حكم اذا قيل
هذا لفظه بحروفه ومن الام نقلته فهذا نص دافع لما قاله ولا سيما قوله ولم يمنع ما بعده الى اخره وذكر
ابن برهان في الوجيز نحوه ايضا فقال لو قلنا ان اللفظ على عمومه فلم اذا قدم الشافعي العموم العري
عن السبب على العموم الوارد على سبب قلنا اما اورده من السبب وان لم يكن مانعا من الاستدلال ومانعا
من التعلق به فانه يوجب ضعفا فقدم العري عن السبب لذلك انتهى كلامه وهذه الفايدة التي حصلها بطريق
العرض فانها حسنة واما ما قاله امام الحرمين فقد قال الامام فخر الدين في مناقب الشافعي انه التبس على
ناقله وذلك لان الشافعي رحمه الله يقول ان الامة تصير فراشا بالوطي حتى اذا اتت بولد يمكن ان يكون
من الوطي لحقه سوا اعترف به ام لا لقصة عبد ابن زمعة لما اختصم هو وسعد ابن ابي وقاص في المولود
فقال سعد هو ابن اخي عهد الي انه منه وقال عبد هو اخي ولد على فراش ابي من وليدته فقال النبي صلى الله عليه
وسلم الولد للفراش وللعاهر الحجر وذهب ابو حنيفة الى ان الامة لا تصير فراشا بالوطي ولا يلحقه الولد الا
اذا اعترف به وحمل الحديث المتقدم على الزوجة واخرج الامة من عمومه فقال الشافعي ان هذا قد ورد على
سبب خاص وهي الامة لا الزوجة قال الامام فخر الدين فتوهم الواقف على هذا الكلام ان الشافعي يقول
ان العبرة بخصوص السبب ومراده ان خصوص السبب لا يجوز اخراجه عن العموم بالاجماع كما تقدم والامة
هي السبب في ورود العموم فلا يجوز اخراجها ومن تفاريع هذه القاعدة اختلاف اصحابنا في ان العرايا
هل تختص بالفقرا ام لا فان اللفظ الوارد في جوازه عام وقد قالوا انه ورد على سبب وهو الحاجة ولما
كان الراجح هو الاخذ بعموم اللفظ كان الراجح عدم الاختصاص **قوله** وكذا مذهب الراوي اي لا يكون
ايضا مخصصا للعموم على الصحيح عند الامام والامدي واتباعهما ونقله في المحصول عن الشافعي قال بخلاف
حمل الخبر على احد محمليه فان الشافعي ياخذ فيه بمذهب الراوي قال القرافي وقد اطلقوا المسالة والذي

اعتقد ان الخلاف مخصوص بالصحابي ثم مثل المصنف بقوله صلى الله عليه وسلم اذا ولغ الكلب في الاناء
فاغسلوه سبعا الحديث فان ابا هريرة رواه مع انه كان يغسل ثلثا فلا يؤخذ بمذهبه لان قول الصحابي
ليس بدليل كما ستعرفه ان شا الله تعالى وهذا المثال غير مطابق لان التخصيص فرع العموم والسبع
وغيرهما من اسما الاعداد نصوص في مدلولاتها لا عامة وقد ظفرت بمثال صحيح ذكره ابن برهان في الوجيز
وهو قوله صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه فان راويه هو ابن عباس ومذهبه ان المراة اذا ارتدت
لا تقتل وبذلك منع ابو حنيفة قتل المرتدة احتج الخصم بان الراوي انما خالف العام لدليل اذ لو خالفه لغير
دليل لكان ذلك فسقا قادحا في قبول روايته واذا ثبت انه خالف لدليل كان ذلك الدليل هو المخصص
والجواب انه ربما خالف لشي ظنه دليلا وليس هو بدليل في نفس الامر فلا يلزم القدح لظنه ولا التخصيص
لعدم مطابقته وهذا الجواب يتجه اذا كان الراوي مجتهدا فان كان مقلدا فلا **قال** السابعة بلغ هـ
افراد فرد لا يخصص مثل قوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر مع قوله في شاة ميمونة دباغها
طهورها لانه غير مناف قيل المفهوم مناف قلنا مفهوم اللقب مردود **اقول** اذا افرد الشارع
فردا من افراد العام اي نص على واحد مما تضمنه وحكم عليه بالحكم الذي حكم به على العام فانه لا يكون
مخصصا له كقوله عليه الصلاة والسلام ايما اهاب دبغ فقد طهر مع قوله في شاة ميمونة دباغها
طهورها والدليل عليه ان الحكم على الواحد لا ينافي الحكم على الكل لانه لا منافاة بين بعض الشي وكله بل الكل
محتاج الى البعض واذا لم يكن منافيا لم يكن مخصصا لان المخصص لا بد ان يكون منافيا للعام واعلم ان
الواقع في الصحيحين من رواية ابن عباس ان الشاة كانت لمولاة ميمونة تصدق بها عليها وقد تقدم
تمثيل خصوص السبب بقصة ميمونة ايضا وهو صحيح لكونه بلفظ اخر غير هذا احتج الخصم وهو ابو
ثور بان تخصيص الشاة بالذكر يدل بمفهومه على نفي الحكم عما عداه وقد تقدم انه يجوز تخصيص المنطوق
بالمفهوم وجوابه ان هذا مفهوم لقب وقد تقدم انه مردود اي ليس بحجة وهذا الجواب ذكره ابن
الحاجب بلفظه وهو احسن من جواب الامام فانه اجاب هو وصاحب الحاصل بانا لا نقول بدليل
الخطاب اي بمفهوم المخالفة وهذا الاطلاق مخالف لما قرره في مفهوم الصفة والشرط وغيرهما
واعلم ان مقتضى جواب المصنف وابن الحاجب تسليم التخصيص اذا كان المفهوم معمولا به كما لو قيل
اقتلوا المشركين ثم قيل اقتلوا المشركين المجوس وقد صرح ابو الخطاب الحنبلي على ما نقله عنه الاصفهاني
شارح المحصول في المطلق والمقيد وحينئذ فيكون الكلام هنا في التخصيص بمجرد ذكر البعض من
حيث هو بعض مع قطع النظر عما يعرض له مما هو معمول به فافهمه لكن ذكر الامدي وابن الحاجب فيما

اذا كان

اذا كان المطلق والمقيد منفيين ما حاصله ان ذكر البعض لا اثر له وان اقترن بما هو حجة
وساذكره ان شا الله تعالى في موضعه وصرح به ايضا هنا ابو الحسين البصري في كتابه
المعتمد على ما نقله عنه الاصفهاني المذكور وحينئذ فيكون الجواب غير مستقيم وقد اختلفوا
في تحرير مذهب ابي ثور فنقل عنه الامام في المحصول ان المفهوم مخرج لما عدا المذكور وكذا نقل
عنه ابن برهان في الوجيز وامام الحرمين في باب الانية من النهاية ان المفهوم يخرج ما لا يؤكل
لحمه **قال** الثامنة عطف الخاص لا يخصص مثل الا لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في
عهده وقال بعض الحنفية بالتخصيص تسوية بين المعطوفين قلنا التسوية في جميع الاحكام غير
واجبة **اقول** اذا كان المعطوف عليه مشتملا على اسم عام واشتمل المعطوف على ذلك
الاسم بعينه لكن على وجه يكون مخصوصا بوصف او بغيره فلا يقتضي ذلك تخصيص المعطوف
عليه عندنا وقالت الحنفية على ما نقله في المحصول وبعضهم على ما نقله المصنف انه يقتضيه تسوية
بين المعطوف والمعطوف عليه وجوابه ان التسوية بينهما في جميع الاحكام غير واجبة بل الواجب
انما هو التسوية في مقتضى العامل مثاله ذلك ان اصحابنا قد استدلوا على ان المسلم لا يقتل بالكافر
سواء كان حربيا او ذميا بقوله صلى الله عليه وسلم الا لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده فان
الكافر هنا وقع بلفظ التنكير في سياق النفي فيعم قالت الحنفية الحديث يدل على ان المسلم لا يقتل
بالكافر الحربي ونحن نقول به وبيانه ان قوله ولا ذو عهد في عهده معطوف على مسلم فيكون معناه ولا
يقتل مسلم ولا ذو عهد في عهده بكافر ومما يقوي ان المراد عدم قتله بالكافر ان تحريم قتل المعاهد
معلوم لا يحتاج الى بيان والا لم يكن للعهد فائدة ثم ان الكافر الذي لا يقتل به المعاهد هو الحربي
لان الاجماع قائم على قتله بمثله وبالذمي وحينئذ فيجب ان يكون الكافر الذي لا يقتل به المسلم ايضا
هو الحربي تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه وجوابه ما تقدم وهذا الجواب الذي
ذكره المصنف باطل لان الحنفية لا يقولون باشتراك المعطوف والمعطوف عليه في جميع الاحكام بل
باشتراكهما في المتعلقات والاشتراك فيها واجب عند المصنف كما نص عليه في الاستثنا عقب
الجمل فقال الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات كالحال والشرط وغيرهما
هذا كلامه وهو مخالف للمذكور هنا لاسيما وقد صرح بالحال وهو عين المتنازع فيه هنا اعني
الصفة بل الجواب ان قوله ولا ذو عهد في عهده كلام مفيد لا يحتاج الى اضمار الكافر لانه
ربما يتوهم ان المعاهد لا يقتل مطلقا الا في حالة العهد ولا بعد انقضائه او انه لا اثر للعهد بالنسبة

الى الفسق بل العقل مطلقا فذكر ذلك دفعا لهذا التوهم واعلم ان من الناس من يعبر عن هذه المسئلة
بان العطف على العام لا يوجب العموم في المعطوف خلافا للحنفية وهو ايضا صحيح لان الحنفية قالوا
لو كان الكافر المذكور في الحديث عاما للحربي والذمي لكان المعطوف ايضا كذلك لكنه ليس
كذلك فان الكافر الذي لا يقتل به المعاهد انما هو الحربي دون الذمي وممن عبر بهذه العبارة
الغزالي في المستصفى وابن الحاجب في مختصره الا ان الغزالي قال ان مذهبهم غلط وابن
الحاجب قال انه الصحيح قال الا اذا دل دليل منفصل عن التخصيص لهذا المثال لخصوصه قال
الخامسة عود ضمير خاص لا يخصص مثل المطلقات مع قوله تعالى وبعولتهن لانه لا يزيد على اعادته
اقول اذا ورد بعد العام ضمير عايد على بعض افراده فلا يخصصه عند المصنف واختاره
الامدي وابن الحاجب وقيل يخصص وهو راي الشافعي على ما نقله عنه القرافي وقيل بالوقف وهو
المختار في المحصول ومختصراته كالحاصل وغيره ونقله الامدي عن امام الحرمين وابي الحسين ونقل
ابن الحاجب عنهما التخصيص مثاله قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ثم قال
وبعولتهن احق بردهن فان المطلقات يشمل البوائن والرجعيات والضمير في قوله وبعولتهن عايد
الى الرجعيات فقط لان البائن لا يملك الزوج ردها ولو ورد بعد العام حكم لا يتاتى الا في بعض افراده
كان حكمه كحكم الضمير كما صرح به في المحصول ومثله بقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن
لعدتهن ثم قال لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يعني رغبة في مراجعتهن والمراجعة لا تتاتى
في البائن واستدل المصنف على بقاء العموم بقوله لانه لا يزيد على اعادته وفيه ضميران ملفوظ بهما فالاول
يعود على لفظ الضمير من قوله عود ضمير خاص اي لان الضمير الخاص لا يزيد واما الثاني فيحتمل ان
يكون عايدا على العام ومعناه ان الضمير لا يزيد على اعادة العام المتقدم ولو اعيد فقيل وبعولة
المطلقات احق بردهن لم يكن مخصصا اتفاقا وان كان المراد به الرجعيات فبطريق الاولى اعادة
ما قام مقامه ويحتمل ان يكون عايدا على البعض الخاص وهو ما فهمه كثير من الشراح ويعني بذلك
انه لو قيل وبعولة الرجعيات احق بردهن لم يكن مخصصا لما قبله فبالاولى ما قام مقامه والاول
اصوب لتعبيره بالاعادة دون الاظهار ولانه ابلغ في الحجة لكون الاول بعينه قد اعيد ولم يلزم منه
التخصيص وعلى كل حال فللخصم ان يقول ان الضمير يزيد على اعادة الظاهر لان الظاهر مستقل بنفسه
فينقطع معه الالتفات عن الاول بخلاف المضمر واستدل للتوقف بان العموم مقتضاه ثبوت الحكم
لكل فرد والضمير مقتضاه عوده للكل لما تقدم فليست مراعاة ظاهر العموم اولى من مراعاة ظاهر

الضمير

بلغ ه

الضمير فوجب التوقف ولا ذكر لهذه المسئلة في المنتخب قال تذنيب المطلق والمقيد
ان اتحد سببهما حمل المطلق عليه عملا بالدليلين والا فان اقتضى القياس تقييده قيد والا فلا
اقول لما كان المطلق عاما عموما بدليا والمقيد اخص منه كان تعارضهما من باب تعارض العام
والخاص فلذلك ذكره في بابه وترجم له بالتذنيب وقد سبق الكلام على هذه اللفظة في اول الكتاب
وحاصل المسئلة انه اذا ورد لفظ مطلق ولفظ مقيد نظر ان اختلف حكمهما نحو اكس ثوبا هرويا
واطعم طعاما فلا يحمل احدهما على الاخر باتفاق اي لا يتقيد الطعام ايضا بالهروي لعدم المنافاة واستثنى
الامدي وابن الحاجب صورة واحدة وهو ما اذا قال اعتق رقبة ثم قال لا تملك كافرة او لا تعتقها وهذا
القسم تركه المصنف لوضوحه وصرح الامدي بانه لا فرق فيه بين ان يتحد سببهما ام لا لكن نقل القرافي عن
اكثر الشافعية انه يحمل عليه عند اتحاد السبب ومثل له بالوضوء والتيمم فان سببهما واحد وهو الحدث
وقد وردت اليد في التيمم مطلقة وفي الوضوء مقيدة بالمرافق وان اتحد حكمهما نظر ان اتحد سببهما
كالقول في الظهار اعتق رقبة وقيل فيه ايضا اعتق رقبة مؤمنة فلا خلاف كما قال الامدي انا نحمل
المطلق على المقيد حتى يتعين اعتاق المؤمنة لا المقيد على المطلق حتى يجزي اعتاق الكافرة وانما حملنا
المطلق على المقيد عملا بالدليلين وذلك لان المطلق جزء من المقيد فاذا عملنا بالمقيد فقد عملنا بهما وان
لم نعمل به فقد الغينا احدهما ثم اختلفوا فصحح ابن الحاجب وغيره ان هذا الحمل بيان للمطلوب اي دال على
انه كان المراد من المطلق هو المقيد وقيل يكون نسخا اي دالا على نسخ حكم المطلق السابق بحكم المقيد الطاري
واعلم ان مقتضى اطلاق المصنف انه لا فرق في حمل المطلق على المقيد بين الامر والنهي فاذا قال لا تعتق
مكاتبا وقال ايضا لا تعتق مكاتبا كافرا فانا نحمل الاول على الثاني ويكون المنهي عنه هو اعتاق المكاتب
الكافر وصرح به الامام في المنتخب وذكر في المحصول والحاصل نحوه ايضا لكن ذكر الامدي في الاحكام
انه لا خلاف في العمل بمدلولهما والجمع بينهما في النفي اذ لا يتعذر فيه هذا لفظه وهو مردود لانه يلزم من نفي المطلق
نفي المقيد فيمكن العمل بهما ولا يلزم من ثبوت المطلق ثبوت المقيد وتابعه ابن الحاجب واوضحه فقال فان
اتحد موجبهما مثبتين حمل المطلق على المقيد ثم قال فان كانا منفيين عمل بهما وحاصله انه لا تعتق
مكاتبا مؤمنا ايضا اذ لو اعتقه لم يعمل به وصرح به ابو الحسين البصري في المعتمد وعلله بان قوله
لا تعتق مكاتبا عام والمكاتب الذمي فرد من افراده وذكره لا يقتضي التخصيص هكذا نقله عنه
الاصفهاني شارح المحصول ونقل عن ابي الخطاب الحنبلي بناءهما على ان مفهوم الصفة هل هو حجة
ام لا وقد اول الاصفهاني المذكور في فهم كلام الامدي وابن الحاجب وادعى ان المراد منه حمل المطلق

بيان انه

غلطه

على المقيد قوله والاي وان لم يتحد سببهما كقوله تعالى في كفارة الظهار والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة وقوله تعالى في كفارة القتل ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ففيه ثلث مذاهب حكاها في المحصول احدها ان تقييد احدهما يدل بلفظه على تقييد الاخر لان القران كالكلمة الواحدة ولهذا ان الشهادة لما قيدت بالعدالة مرة واحدة واطلقت في ساير الصور حملنا المطلق على المقيد الثاني قول الحنفية انه لا يجوز تقييده بطريق ما لا باللفظ ولا بالقياس والثالث وهو الاظهر من مذهب الشافعي كما قاله الامدي وصححه هو والامام واتباعهما وجزم به المصنف انه ان حصل قياس صحيح مقتض لتقييده قيد كاشتراك الظهار والقتل في خلاص الرقبة المؤمنة عن قيد الرق لتشوف الشارع اليه وان لم يحصل ذلك فلا فرع اذا اطلق الحكم في موضع ثم قيد في موضعين بقيدين متنافيين فان قلنا ان التقييد بالقياس فلا كلام ويحمل على المقيد المشارك له في المعنى وان قلنا انه باللفظ تساقطا وترك المطلق على اطلاقه لانه ليس تقييده باحدهما اولى من الاخر هكذا قاله في المحصول ومثال ذلك قوله صلى الله عليه وسلم في الولوغ احداهن بالتراب وفي رواية اولاهن وفي رواية اخراهن فانه لما لم يمكن الترجيح بلا مرجح وتعذر القياس لعدم ظهور المعنى تساقطا ورجعنا الى اصل الاطلاق وجوزنا التعفير في احدى الغسلات عملا بقوله احداهن هكذا قالوه ولك ان تقول ينبغي في هذا المثال ان يبقى التخيير في الاولى والاخرى فقط للمعنى الذي قالوه واما ما عداهما فلا يجوز فيه التعفير لاتفاق القيدين على نفيه من غير معارض وقد ظفرت بنص الشافعي موافق لهذا البحث موافقة صريحة فقال في البويطي في اثنا باب غسل الجمعة ما نصه قال يعني الشافعي واذا ولغ الكلب في الاناء غسل سبعا اولاهن او اخراهن بالتراب فلا يطهره غير ذلك وكذلك روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا لفظه بحروفه ومن البويطي نقلته وهو نص غريب لم ينقله احد من الاصحاب واورد في الام حديثا بعض ذلك ذكره في باب ما ينجس الماء مما خالطه وهو قبل كتاب الاقضية وبعد باب الاشربة قال

بلغ

الباب الرابع في المجمل والمبين

وفيه فصول الاول في المجمل وفيه مسايل الاولى اللفظ اما ان يكون مجملا بين حقايقه كقوله تعالى ثلثة قروء او افراد حقيقة واحدة مثل ان تذبحوا بقرة او مجازاته اذا انتفت الحقيقة وتكافأت فان ترجح واحد لانه اقرب الى الحقيقة كنفي الصحة من قوله لا صلاة ولا صيام او لانه اظهر عرفا او اعظم مقصودا كرفع الحرج وتحريم الاكل من رفع عن امتي الخطا وحرمت عليكم الميتة حمل عليه اقول سبق في تقسيم الالفاظ تعريف المجمل لغة واصطلاحا والاجمال لا يتصور الا في معان متعددة وحينئذ فالمجمل على

اقسام

اقسام احدها ان يكون مجملا بين حقايقه اي بين معان وضع اللفظ لكل منها كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فان القرء موضوع بازاء حقيقتين وهما الحيض والطهر الثاني ان يكون مجملا بين افراد حقيقة واحدة كقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فان لفظ البقرة موضوع لحقيقة واحدة معلومة ولها افراد والمراد واحد معين منها كما سياتي في الفصل الثاني الثالث ان يكون مجملا بين مجازاته وذلك اذا انتفت الحقيقة اي ثبت عدم ارادتها وتكافأت المجازات اي لم يترجح بعضها على بعض فان لم يدل دليل على عدم ارادة الحقيقة تعين الحمل عليها ولا اجمال الا اذا عارضها مجاز راجح فان فيه الخلاف المعروف وقد ذكره المصنف قبيل الحقيقة والمجاز واختار التساوي فعلى اختياره هو قسم اخر من المجمل ولم يتعرض له هنا اكتفاء بما ذكره هناك ثم ان المجمل قد يكون بواسطة الاعلال كالمختار فانه صالح لاسم الفاعل واسم المفعول وبواسطة التركيب كقوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فان الذي بيده عقدة النكاح محتمل للزوج والولي وبواسطة تردد الصفة نحو زيد طبيب ماهر فان الماهر يحتمل ان يرجع الى زيد والى طبيب والمعنى مختلف وبواسطة تعدد مرجع الضمير نحو ضرب زيد عمرا واكرمني وبواسطة استثناء المجهول كقوله تعالى الا ما يتلى عليكم وهذه الاقسام قد ذكرها ابن الحاجب ما عدا الاخير وكلام المصنف صالح لها نعم المجمل قد يكون فعلا ايضا كما اذا قام النبي صلى الله عليه وسلم من الركعة الثانية فانه يحتمل ان يكون عن تعمد فيدل على جواز ترك التشهد الاول ويحتمل ان يكون عن سهو فلا يدل عليه وهذا القسم ذكره ابن الحاجب وغيره وهو يرد على المصنف فانه جعل مورد التقسيم هو اللفظ فقال اللفظ اما ان يكون الى اخره واختلفوا في جواز بقاء الاجمال بعد وفاة الرسول عليه الصلوة والسلام قال في البرهان بعد حكاية هذا الخلاف المختار انه ان تعلق به حكم تكليفي فلا يجوز والا فيجوز قوله فان ترجح اي بعض المجازات وجواب هذا الشرط هو قوله بعد ذلك حمل عليه ثم ذكر للرجحان ثلثة اسباب احدها ان يكون اقرب الى الحقيقة من المجاز الاخر كقوله عليه الصلوة والسلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وقوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل فان حقيقة هذا اللفظ انما هو الاخبار عن نفي ذات الصوم والصلوة عند انتفاء الفاتحة والتبييت وهذه الحقيقة غير مرادة للشارع لانا نشاهد الذات قد تقع بدون ذلك فتعين الحمل على المجاز وهو اضمار الصحة او الكمال واضمار الصحة ارجح لكونه اقرب الى الحقيقة فحملنا اللفظ عليه وبيان القرب ان الحقيقة هو نفي الذات كما تقدم ونفي الذات يستلزم انتفاء جميع الصفات ونفي الصحة اقرب اليه بهذا المعنى من نفي الكمال لانه لا يبقى مع

بلغ

نفي الصحة وصف بخلاف نفي الكمال فان الصحة تبقى معه ولكن ان يقول هذا التقرير معارض بان نفي الكمال
متيقن دون نفي الصحة وبان فيه تقليلا للاضمار والتجوز المخالف للاصل واعلم ان ما قاله المصنف هنا
غير مستقيم ولم يذكره الامام ولا احد من اتباعه وذلك لان المذكور في المحصول مذهبان احدهما ما قاله
ابو عبد الله البصري ان النفي الداخل مطلقا مجمل سوا كان شرعيا نحو لا صلاة الا بفاتحة الكتاب او
لغويا نحو لا عمل الا بالنية لان الذات غير منتفية وليس بعض المجازات باولى من بعض والثاني ونقله عن
الاكثرين ان المنفي ان كان اسما شرعيا كالصوم والصلاة فلا اجمال لان انتفا المشروع ممكن بفوات شرطه
او جزئه وقد اخبر الشارع به وان كان لغويا فان كان له حكم واحد فلا اجمال ايضا وينصرف النفي اليه
كقولنا لا اقرار لمن اقر بالزنا مكرها فان هذا النفي لا يمكن صرفه الى نفس الاقرار لوجوده ولا صرفه الى الاستحباب
لانه لا مدخل له في الاقرار بالزنا فان الشخص يستحب له ان يستر على نفسه ولا يقر فتعين صرفه الى الصحة وان
كان له حكمان الفضيلة والجواز فليس احدهما اولى من الاخر فتعين الاجمال ثم مثل له الامام بقولنا لا عمل الا بنية
وقال لقايل ان يقول صرفه الى الصحة اولى لانه اقرب الى الحقيقة هذا حاصل كلام المحصول وعبر في الحاصل
عن قول الامام ولقايل ان يقول بقوله وعندي واستفدنا من هذا الكلام كله ان ما ليس بشرعي كالعمل
يكون مجملا خلافا لما مال اليه الامام من حمله على الصحة وقد تبعه عليه الآمدي وابن الحاجب وصححاه اعني
الحمل على الصحة واستفدنا منه ايضا ان الشرعي فيه مذهبان احدهما الاجمال والثاني حمله على الحقيقة وهو
راي الاكثرين واختاره ايضا الآمدي وابن الحاجب وغيرهما فاما ما قاله المصنف من كونه ليس مجملا ولا
محمولا على الحقيقة الشرعية بل على المجاز الاقرب الى نفي الذات فخارج عن القولين معا ولا شك انه توهم ان
بحث الامام عائد الى الكل لانه ذكره في اخر المسئلة وانما ذكره في الاسم اللغوي فقط نعم يستقيم ما قاله المصنف
اذا انكرنا الحقايق الشرعية كما قاله الآمدي وابن الحاجب السبب الثاني من الاسباب المرجحة لاحد
المجازات ان يكون اظهر عرفا كقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه فان
حقيقة اللفظ ارتفاع نفس الخطا وهو باطل لاستحالة رفع الشي بعد صدوره فتعين حمله على المجاز
باضمار الحكم او الحرج يعني الاثم ويرجح الثاني يعني الاثم بكونه اظهر عرفا لان السيد لو قال لعبده رفعت
عنك الخطا لتبادر الى الفهم منه نفي المواخذة الثالث ان يكون اعظم مقصودا كقوله تعالى حرمت
عليكم الميتة فان حقيقة اللفظ تحريم نفس العين كما قال به بعضهم لكنه باطل قطعا فان الاحكام الشرعية
لا تتعلق الا بالافعال المقدورة للمكلفين والعين ليست من افعالهم فتعين الصرف الى المجاز باضمار الاكل
او البيع او اللمس وغيرها وترجح الاكل بكونه اعظم مقصودا عرفا فحمل اللفظ عليه والمثالان الاخيران

ذكرهما

بلغ

ذكرهما المصنف بطريق اللف والنشر وحكى الامام عن بعضهم انهما مجملان ايضا قال الثانية
قالت الحنفية وامسحوا برؤوسكم مجمل وقالت المالكية يقتضي الكل والحق انه حقيقة فيما ينطلق عليه الاسم
دفعا للاشتراك والمجاز الثالثة قيل اية السرقة مجملة لان اليد تحتمل الكل والبعض والقطع الشق
والابانة والحق ان اليد للكل وتذكر للبعض مجازا والقطع للابانة والشق ابانة اقول اختلفوا
في اجمال قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم فقالت الحنفية انه مجمل لانه يحتمل مسح الجميع ومسح البعض احتمالا على
السواء وقد بينه عليه الصلاة والسلام فمسح ناصيته ومقدارها الربع فكان الربع واجبا وقال غيرهم لا اجمال
فيها ثم اختلفوا فقالت المالكية انها تقتضي مسح الجميع لان الراس حقيقة في الكل قال المصنف والحق ان مسح
الراس حقيقة فيما ينطلق عليه اسم المسح وهو القدر المشترك بين الكل والبعض لان هذا التركيب تارة
ياتي لمسح الكل وهو واضح وتارة ياتي لمسح البعض كما تقول مسحت يدي براس اليتيم وان لم تمسح منها الا
البعض فان جعلناه حقيقة في كل منهما لزم الاشتراك وان جعلناه حقيقة في احدهما فقط لزم المجاز
في الاخر فنجعله حقيقة في القدر المشترك دفعا للمحذور وذكر في المحصول وهذا هو قول الشافعي ثم
نقل عن بعض الشافعية ان الباء تدل على التبعيض فلذلك اكتفينا بالبعض ولم يذكر المصنف هذا
المذهب هنا مع انه قد جزم به في الفصل المعقود للحروف والامام وان كان قد جزم به هناك لكنه لم
يصرح بعكسه هنا كما صرح به المصنف بل نقله عن الشافعي فقط المسئلة الثالثة ذهب بعضهم الى
ان اية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الاية مجملة في اليد والقطع لان
اليد تحتمل العضو كله اي من المنكب الى رؤوس الاصابع وتحتمل بعضه ايضا لانها تطلق على كل منها والاصل
في الاطلاق الحقيقة والقطع يحتمل الشق يعني الجرح كقولنا فلان بري القلم فقطع يده اي جرحها ويحتمل ايضا
الابانة وهو فصل العضو كقولنا سرق فقطعت يده فقوله والقطع الشق اي يحتمل الشق قال المصنف
والحق انه ليس فيها اجمال لا من جهة اليد ولا من جهة القطع اما اليد فنقول انها حقيقة في الكل وتذكر
للبعض بطريق المجاز بدليل قولنا في البعض انه ليس كل اليد واما القطع فهو حقيقة في الابانة ولا شك
ان الشق اي الجرح ابانة ايضا لان فيه ابانة لبعض اجزاء اللحم عن بعض فيكون متواطيا قال
الفصل الثاني في المبين وهو الواضح بنفسه او بغيره مثل والله بكل شي عليم واسال القرية وذلك
الغير يسمى مبينا وفيه مسئلتان اقول المبين بفتح الياء اسم مفعول من قولك بينت الشي تبيينا
اي وضحته توضيحا وهو اي المبين يطلق على شيئين احدهما الواضح بنفسه وهو ما يكون كافيا في افادة
معناه قال في المحصول اما لاجل امر راجع الى اللغة كقوله تعالى والله بكل شي عليم فان افادة هذا اللفظ

لهذا المعنى بوضع اللغة وقد يكون بالعقل كقوله تعالى واسئل القرية فان حقيقة هذا اللفظ من جهة اللغة انما
هو طلب السوال من الجدران ولكن العقل قد صرفنا عن ذلك وبين ان المراد به الاهل وقد اشار المصنف
الى هذين القسمين بذكر المثالين وانما جعل هذا القسم واضحا بنفسه وان استفيد تعيين معناه من العقل
لكونه حاصلا من غير توقف واعلم ان اطلاق لفظ المبين بفتح اليا على الواضح بنفسه لم يذكره الامام وكلاهما
الحاصل وهو وان كان غير متبادر الى الفهم فهو صحيح لغة ومعنى اما معنى فلان المتكلم قد اوضحه حيث لم يات بلفظ
مجمل واما لغة فقد قال الجوهري في الصحاح ما نصه والتبيين الايضاح والتبيين ايضا الوضوح وفي المثل
قد بين الصبح لذي عينين اي تبين هذا لفظه فاطلق التبيين على الوضوح وهو مصدر وضح لا اوضح نقول
وضح الشي وضوحا فهو واضح فيكون اسم المفعول منه وهو المبين يطلق ايضا على ما قد وضح بنفسه وان لم
توضحه غيره القسم الثاني الواضح لغيره وهو ما توقف فهم المعنى منه على انضمام غيره اليه وذلك الغير
هو الدليل الذي حصل به الايضاح يسمى مبينا بكسر اليا وله اقسام ذكرها المصنف بتمثيلها في المسلة
الاتية وهذا التقرير كله هو الصواب فاعتمده ووقع في كثير من الشروح هنا اغلاط منها ان قوله تعالى
واسئل القرية مثيل للواضح بغيره وهو خلاف ما في المحصول كما تقدم وباطل ايضا لانه قسم ذلك الغير
في المسلة الاتية الى القول والفعل فقط فلو كان مثالا له لكان انحصاره في القسمين باطلا لان المبين فيه ليس
هو الفعل ولا القول بل العقل والذي حملهم على ذلك ابهام تقديم قوله او بغيره انه من باب اللف والنشر
والظاهر انه كان مؤخرا عن المثالين ولكن غيرته النساخ فتامله قال الاولى ان يكون قولا
من الله والرسول وفعلا منه كقوله تعالى صفرا فاقع لونها وقوله عليه السلام فيما سقت السما العشر وصلوته
وحجه فانه ادل فان اجتمعا وتوافقا فالسابق وان اختلفا فالقول لانه يدل بنفسه اقول المبين
بكسر اليا قد يكون قولا من الله تعالى كقوله صفرا فاقع لونها الى اخر الايات فانه بيان لقوله تعالى ان الله يامركم
ان تذبحوا بقرة وقد يكون قولا من الرسول كقوله فيما سقت السما العشر فانه بيان للحق المذكور في قوله
تعالى واتوا حقه يوم حصاده وقد يكون فعلا منه اي من الرسول كصلاته فانها بيان لقوله تعالى واقيموا
الصلوة ولهذا قال صلوا كما رايتموني اصلي وكحجه فانه بيان لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ولهذا
قال خذوا عني مناسككم وحكى في المحصول عن قوم انهم منعوا البيان بالفعل لانه يطول فيتاخر
واجاب بان القول قد يكون اطول واحتج المصنف بان الفعل ادل اي اقوى في الدلالة على
المقصود وتوضيحه من القول فان الخبر ليس كالمعاينة والمشاهدة فاذا جاز البيان بالقول فبالفعل
اولى قال في المحصول وانما يعلم كون الفعل بيانا للمجمل باحد امور ثلثة احدها ان يعلم ذلك بالضرورة

مرقصده

من قصده وثانيها ان يقول هذا الفعل بيان للمجمل وثالثها بالدليل العقلي وهو ان يذكر المجمل وقت الحاجة الى
العمل به ثم يفعل فعلا يصلح ان يكون بيانا له ولا يفعل شيئا اخر فيعلم ان ذلك الفعل بيان له والا لزم تاخير
البيان عن وقت الحاجة فان قيل اهمل المصنف قسمين اخرين ذكرهما في المحصول الفعل من الله تعالى وهو خلق
الكتابة في اللوح المحفوظ والثاني الترك من الرسول كترك التشهد الاول فانه بيان لعدم وجوبه قلنا
اما الترك فانه داخل في قسم الفعل على الراجح عند الاصوليين وقد صرح به ابن الحاجب في حد الوجوب
واما الكتابة فتستحيل على الله في ذاته ولا يستحيل ان يخلقها في جسم فصار كالبيان بالاشارة وعقد
الاصابع وقد ادعى الامام انتفاءهما في حق الله تعالى فيقول لا لطهر اشتوا الكل كان المقتضي لنفيهما مقتضيا
لنفي الكتابة قوله فان اجتمعا اي القول والفعل وتوافقا اي في الدلالة على حكم واحد فالمبين هو السابق منهما
قولا كان او فعلا لحصول البيان به والثاني تاكيد له ولا فرق في ذلك بين ان نعلم السابق ام نجهله كما قال
في المحصول وصححه ابن الحاجب لكن اذا جهلناه نحكم على السابق منهما من حيث الجملة وقال الامدي الاشبه
فيما اذا جهلناه واختلفا في الترجيح ان المرجوح يتقدم ما حتى يكون هو المبين والراجح المتاخر تاكيدا
له اذ لو انعكس الحال لكان المرجوح مؤكدا للراجح وهو ممتنع وان اختلفا كقوله عليه السلام من قرن الحج الى
العمرة فليطف لهما طوافا واحدا مع ما روي عنه انه عليه السلام قرن وطاف لهما طوافين وسعى
سعيين فالاصح عند الامام واتباعه وابن الحاجب ان الماخوذ به هو القول سوا تقدم او تاخر او لم
يعلم شي منهما لانه يدل بنفسه والفعل لا يدل الا بواسطة احد الامور الثلاثة المتقدمة فعلى هذا ان
تاخر الفعل فيكون ذلك دالا على استحباب الطواف الثاني وان تاخر القول كان ناسخا الايجاب الطواف الثاني
المستفاد من الفعل وقال الامدي الاشبه انه ان تقدم القول فهو المبين وان تاخر فيكون الفعل المتقدم
مبينا في حقه حتى يجب عليه الطوافان والقول المتاخر مبينا في حقنا حتى يكون الواجب طوافا واحدا عملا
بالدليلين وقال ابو الحسين البصري المتقدم هو المبين دائما قال السابعة لا يجوز تاخير
عن وقت الحاجة لانه تكليف بما لا يطاق ويجوز عن وقت الخطاب ومنعه المعتزلة وجوز البصري ومنا
القفال والدقاق وابو اسحق ما للبيان الاجمالي فيما عدا المشترك لنا مطلقا قوله تعالى ثم ان علينا بيانه
قيل البيان التفصيلي قلنا تقييد بلا دليل وخصوصا ان المراد من قوله ان تذبحوا بقرة معينة بدليل ما
هي وما لونها والبيان تاخر قيل يوجب التاخير عن وقت الحاجة قلنا الامر لا يوجب الفور قيل لو كانت
معينة لما عنفهم قلنا للتواني بعد البيان وانه تعالى انزل انكم وما تعبدون فنقض ابن الزبعرى
بالملائكة والمسيح فنزل ان الذين سبقت قيل ما لا يتناولهم وان سلم لكنهم خصوا بالعقل واجيب

بقوله والسماء وما بناها وان عدم رضاهم لا يعرف الا بالنقل قبل تاخير البيان اعوا لمنا اكر لكن لما يوجب الظنون الكاذبة قبل كل الخطاب بلغة لا تفهم فلما هو انفيد عرضا اجماليا لحلاف الاول **اقول** لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة اي وقت العمل به لكن لا يجمل ان منعنا التكليف بما لا يطاق لان الاتيان بالشي مع عدم العلم به محال وكلام المصنف هنا مخالف لما اسلفه من جواز التكليف به فالصواب بناوه عليه كما ذكرته وهو المذكور في المحصول والحاصل واما تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فالصحيح عند الامام واتباعه وابن الحاجب انه يجوز ونقله في المحصول عن مذهبنا ومنعت المعتزلة ذلك قال في المحصول الا في النسخ فانهم وافقونا في جواز تاخيره واهمل المصنف استثناه وفصل ابو الحسين البصري من المعتزلة ومن الشافعية القفال والدقاق وابو اسحق المروزي فقالوا المجمل ان لم يكن له ظاهر يعمل به كالمشترك فيجوز تاخير بيانه لان تاخيره لا يوقع في محذور وان كان له ظاهر يعمل به فيجوز تاخير البيان التفصيلي بشرط وجود البيان الاجمالي وقت الخطاب ليكون مانعا من الوقوع في الخطا مثل ان يقول المراد بهذا العام هو الخصوص وبهذا المطلق هو المقيد وبالنكرة فرد معين وبهذا اللفظ معنى مجازي او شرعي وهذا الحكم سينسخ واما البيان التفصيلي وهو كونه مخصوصا بكذا فغير شرط وحاصله ان الشرط عندهم احد البيانين **فقوله** بالبيان اي مع البيان وفي النقل عن القفال نظر فقد رايت في كتاب الاشارة له انه يجوز تاخير البيان مطلقا **وقوله** فيما عدا المشترك متعلق باشتراط البيان لا بقوله يجوز فيكون عامله محذوفا اي كائنا فيما عدا المشترك ونقل في المحصول عن ابي الحسين استثنا المتواطي ايضا مع المشترك وهو فاسد معنى لان له ظاهرا وهو ما يشاء المكلف من الافراد ونقلا لان ابا الحسين لم يذكر سوى المشترك على ما ذكره الاصفهاني شارح المحصول ولاجل هذين المعنيين لم يذكره المصنف فافهمه ولم يصرح الامدي باختيار شي من المذاهب بل مال الى التوقف ثم استدل المصنف على مذهبه بثلاث ادلة الاول يدل على جوازه مطلقا اي في التخصيص وغيره مما له ظاهر وما ليس له ولهذا قال لنا مطلقا والثاني خاص بالنكرة والثالث خاص بالعموم ولهذا قال وخصوصا نكرة وكذا الدليل الاول قوله تعالى فاذا قراناه فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه ذكر البيان بلفظ ثم وهي للتراخي فدل على انه يجوز تراخيه عن اتباع الرسول واتباع الرسول متاخر عن الانزال وهو المراد بقوله قراناه اي انزلناه وانما قلنا ان المراد بقوله مطلقا اي عاما لا مطلق الدلالة لان المطلق يصدق بصورة فلا يكون فيه حجة على ابي الحسين في اشتراطه احد البيانين اما التفصيلي او الاجمالي والمصنف قد استدل به عليه **فان قيل** فاين العموم في الاية **قلنا** لان بيانه مضاف وقد تقدم انه للعموم ولكن ان يقول حمله على العموم يقتضي انه لا يوجد بيان مقارن وان يفتقر كل القران الى البيان بالمعنى

الذي قالوه

الذي قالوه وليس كذلك فالوجه حمل البيان على الاظهار كقولهم بان لنا سور المدينة اي ظهر واعترض ابو الحسين ومن معه من الشافعية بان المراد هو البيان التفصيلي دون الاجمالي واجاب المصنف بانه تقييد بلا دليل **قوله** وخصوصا هو معطوف على قوله مطلقا كذا وخصوصا كذا وهذا هو الدليل الثاني المخصوص بالنكرة وتقريره ان المراد من قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة انما هو بقرة معينة بدليل سوالهم عن صفتها وجواب الباري لهم حيث قال ادع لنا ربك يبين لنا الى اخر الايات فلو كانت غير معينة لكان السوال باطلا لا يستحقون عليه جوابا لكن الباري اجاب باوصاف خاصة ثم ان البيان تاخر عن الخطاب حتى سالوه سوالا بعد سوال فدل على الجواز اعترض الخصم على هذا الاستدلال بوجهين احدهما ان بني اسرايل كانوا مامورين وقت الخطاب بالذبح فيكونون محتاجين الى البيان في ذلك الزمان فتاخيره عنه تاخير عن وقت الحاجة وهو لا يجوز فما تقتضيه الاية لا تقولون به وما تقولون به لا تقتضيه الاية وجوابه ما تقدم من كون الامر لا يوجب الفور ولك ان تقول الامر بذلك انما هو لاجل الفصل بين الخصمين المتنازعين في القتل كما هو معروف في التفسير والفصل واجب على الفور الاعتراض الثاني لا نسلم ان البقرة كانت معينة فان ابن عباس نقل عنه انه قال شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم ويدل عليه انها لو كانت معينة لما عنفهم الله تعالى وذمهم على سوالهم لكنه عنفهم بقوله فذبحوها وما كادوا يفعلون وجوابه انا نمنع كون التعنيف على السوال فانه يجوز ان يكون على التواني اي لتقصير بعد البيان ولان كلا منهما محتمل وايضا فايجاب المعينة بعد ايجاب خلافه نسخ قبل الفعل وهو ممتنع عند الخصم وكان الاصوب تقديم الاعتراض الثاني على الاول **قوله** وانه تعالى هو معطوف على قوله ان المراد تقديره ولنا خصوصا ان المراد كذا وانه تعالى انزل كذا وهذا هو الدليل الثالث المختص بجواز اطلاق المخصص العام وارادة الخاص من غير بيان مقترن به لا تفصيلي ولا اجمالي وتوجيهه انه تعالى انزل انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم فتوقف رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجواب حتى نزل التخصيص بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فدل ذلك على الجواز قال الجوهري الحصب هو ما يحصب به في النار اي يرمى به والزبعرى بكسر الزاي وفتح البا الموحدة وهو السبي الخلق على ما نقله البزار وقال ابو عبيدة وابو عمرو انه كبير شعر الوجه واما اخصم فانه من باب المغالبة يقول خاصمته فخصمته اخصمه بكسر الصاد اي غلبته في الخصومة قال الجوهري وهو شاذ فان قياسه الضم اذا لم يكن عينه حرف حلق تقول صارعته فصرعته اصرعه بضم الرا واعترض الخصم بوجهين احدهما ان صيغة ما لا تتناول الملائكة ولا المسيح لانها عامة في افراد ما لا يعقل خاصة ولهذا قال الاصولي انه عليه الصلوة والسلام قال له ما اجهلك بلغة قومك ما لما لا يعقل وحينئذ فلا يكون انزال قوله تعالى ان الذين سبقت للتخصيص بل للزيادة ببيان جهل المعترض الثاني سلمنا انها تتناولهم لكنهم مخصوصون بالعقل فان

تقديره لنا مطلقا

وهو عام في كل معبود فقال ابن الزبعرى لاخصمن محمدا فقال النبي صلى الله عليه وسلم لم
فقال اليس قد عبدت الملائكة اليس قد عبد المسيح فعلم ان يكونوا هم لا حصب جهنم

بلغ

العقل قاض بانه لا يجوز تعذيب احد بجريمة صادرة من غيره لم يدع اليها ولا رضي بها وهذا الدليل كان حاضرا
في عقولهم حالة الخطاب ثم نزلت الاية تاكيدا له واجاب المصنف عن الاول بما اجاب به الامام وهو ان
ما تعم العقلا وغيرهم بدليل اطلاقها على الله تعالى في قوله والسما وما بناها وهذا الجواب باطل لانه ان
اراد الاطلاق المجازي فمسلم ولكن لا بد في الحمل عليه من قرينة ترشد اليه كالقرينة في قوله والسما وما
بناها واما تكلف الحمل على المجاز بلا قرينة ليستدل به على الخصم كما صنع في قوله وما تعبدون فباطل بالاتفاق
وان اراد الاطلاق الحقيقي فهو مذهب مشهور ذهب اليه ابو عبيدة وابن درستويه ومكي ابن ابي
طالب وكذا ابن خروف ونقله عن سيبويه لكنه مناقض لما ذكره في اوايل العموم ومخالف لمذهب الجمهور على
ان في قوله تعالى وما بناها تخاريج معروفة عند اهل العربية واجاب عن الثاني بان العقل انما يحيل ترك
تعذيبهم بعبادة الكفرة لو اذا علم بالعقل ايضا عدم رضاهم بالعبادة وليس كذلك فان العقل لا مجال
له في هذا وانما علمنا عدم رضاهم بالنقل وهو قوله تعالى ان الذين سبقت الاية وذلك متاخر وهذا
الجواب من المصنف بناه على ان عصمة الانبيا ثابتة بالسمع والمعتزلة يقولون ثابتة بالعقل كما سياتي
فلا يستقيم الرد عليهم بذلك قوله قيل تاخير البيان اغوا هذه حجة ابي الحسين البصري على اشتراط البيان
الاجمالي فيما له ظاهر كما قال في المحصول وتقريره ان الشارع اذا خاطبنا بذلك فان لم يقصد افهام
المعنى كان عبثا وهو نقص وان قصده فان كان هو المعنى الباطن كان تكليفا بما لا يطاق وان كان هو الظاهر
كان اغوا اي ضلالا كما قاله الجوهري ووقع في كثير من النسخ اغرا بالراي بكون اغرا للسامع بان يعتقد
غير المراد اي حاملا له عليه وهو ايقاع في الجهل وقرره في المحصول بتقرير الرا وفي الحاصل بتقرير الواو
وكلام المصنف يقتضي انه دليل المانع مطلقا وليس كذلك فان المشترك ليس فيه ايقاع في الجهل
واجاب المصنف بالنقض الاجمالي وهو جواز الخطاب بما يوجب الظنون الكاذبة كالتجسيم وغيره
مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى ويد الله فوق ايديهم مع انه ليس باغوا اجماعا فكذلك هذا
وللخصم ان يفرق بان هذه الاشيا قد قارنها دليل عقلي مرشد الى الصواب بخلاف تاخير البيان
وهذا الجواب لم يذكره الامام بل ذكر شيا اخر فيه ضعف قوله قيل كالخطاب اي استدل من
منع تاخير البيان عن الخطاب الذي ليس له ظاهر ايضا كالمشترك والذي له ظاهر ولكن امتنع الاخذ
به لاقترانه بالدليل الاجمالي بان الخطاب بذلك لا يحصل المقصود فامتنع وروده كالخطاب بلغة
لا يفهمها السامع واجاب المصنف بالفرق وهو ان الخطاب بما لا يفهمه السامع لا يفيد
غرضا لا اجماليا ولا تفصيليا بخلاف الاول وهو الخطاب المشترك ونحوه فانه يفيد غرضا اجماليا

فاذا قال

فاذا قال اسقني يعني افاد الامر بواحد من العيون فيتهيأ للعمل بعد البيان ويظهر طاعته بالبشر
وعصيانه بالكراهة وكذلك اذا قال اقتلوا المشركين وقال ان هذا العام مخصوص قال تنبيه
يجوز تاخير التبليغ الى وقت الحاجة وقوله تعالى بلغ لا يوجب الفور اقول المراد بالتنبيه ما نبه
عليه المذكور قبله بطريق الاجمال وهو هاهنا كذلك وحاصله انه يجوز للرسول صلى الله عليه وسلم تاخير
تبليغ ما اوحي اليه من الاحكام الى وقت الحاجة اليها لانا نقطع بانه لا استحالة فيه ولانه يجوز ان يكون في
التاخير مصلحة يعلمها الله وقال قوم لا يجوز لقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك واجاب المصنف
بان الامر لا يوجب الفور كما تقدم قال في المحصول وان سلمنا لكن المراد هو القران لانه هو الذي يطلق
عليه القول بانه منزل وذكره ايضا ابن الحاجب ولك ان تقول اي فرق بين تبليغ القران وبين غيره
وايضا فالقران مشتمل على ايات تتضمن الاحكام فاذا وجب تبليغه على الفور وجب تبليغ احكامها واذا
وجب ذلك وجب تبليغ الاحكام مطلقا اذ لا قايل بالفرق قال الفصل الثالث في المبين بلغ هـ
له انما يجب البيان لمن اريد فهمه للعمل كالصلوة او الفتوى كاحكام الحيض اقول يجب بيان المجمل
لمن اراد الله تعالى فهمه لان تكليفه بالفهم بدون البيان تكليف بالمحال ولا يجب بيانه لغيره لانه لا تعلق له به
وقد اشار المصنف الى هذين القسمين بانما الدالة على الحصر ثم ان ارادة الفهم قد تكون للعمل بما تضمنه المجمل كاية
الصلاة فان المجتهدين اريدوا بالفهم ليعملوا بها وقد يكون للفتوى به كاحكام الحيض فان تفهم المجتهدين ذلك
انما هو لافتا النسا به لا للعمل وهذا الكلام ذكره ابو الحسين فتابعه الامام واتباعه عليه وهو يدل على انه لا
يجب على النسا تحصيل العلم لما كلفن به وليس كذلك بل الرجال والنسا سوا في وجوب ذلك على المستعد منهم دون
غيره الا ان الغالب صدور الاستعداد من الرجال فروع حكاها الامدي وابن الحاجب الاول
اللفظ الوارد اذا امكن حمله على ما يفيد معنى واحدا او على ما يفيد معنيين ولم يظهر كونه حقيقة في كل منهما او
في احدهما فقط قال ابن الحاجب المختار انه مجمل لتردده بين هذين الاحتمالين من غير ترجيح وقال الامدي
المختار وهو راي الاكثرين انه ليس بمجمل بل يحمله على ما يفيد معنيين لتكثير الفوايد في كلام الشارع الثاني
اذا ورد لفظ من الشارع له مسمى لغوي ومسمى شرعي فقد تقدم الكلام في بعضه في الفصل التاسع من الباب
الاول وبقي النظر هاهنا فيما اذا لم يمكن حمل الكلام على مدلوله الشرعي ولكن امكن حمله على حكم اخر شرعي وعلى
موضوعه اللغوي فقال الغزالي يكون مجملا وقال الامدي وابن الحاجب المختار انه ليس بمجمل بل الحمل على
الحقيقة الشرعية ومثاله قوله عليه الصلاة والسلام الطواف بالبيت صلاة فانه يحتمل ان يكون المراد
انه كالصلاة حكما في الافتقار الى الطهارة او انه مشتمل على الدعا الذي هي صلاة لغة الثالث اذا قلنا

يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب فالصحيح جوازه على التدريج وقيل يمتنع لان اخراج البعض يوهم استعماله
في الباقي الرابع اذا قلنا لا بد من مقارنة المخصص للعام وانه لا يجوز تراخي البيان عنه فاذا انزل فهل
يجوز اسماعه اي اسماع العام بدون اسماع الخاص فيه مذهبان الصحيح الجواز وصححه ايضا في المحصول لان فاطمة
سمعت يوصيكم الله الاية ولم تسمع نحن معاشر الانبياء لا نورث وامثاله كثيرة الخامس ذهب الكرخي
الى انه لا بد ان يكون البيان مساويا للمبين في القوة وذهب ابو الحسين البصري الى انه يجوز ان يكون ادنى منه
قال في المحصول وهو الحق واختار ابن الحاجب انه لا بد ان يكون اقوى وهذا الذي اختاره لم يذكره الامدي بل
اختار تفصيلا لم يذكره ايضا ابن الحاجب وهو انه ان كان المبين مجملا كفى في تعيين احد احتماليه ادنى ما يفيد
الترجيح وان كان عاما او مطلقا فلا بد ان يكون المخصص والمقيد في دلالته اقوى من دلالة العام على صور التخصيص
ومن دلالة المقيد على صور التقييد لانه ان كان مساويا يلزم الوقف وان كان مرجوحا امتنع تقديمه على الراجح
واما مساواة البيان في الحكم فياتي ان شاء الله تعالى في الكتاب الثاني في السنة قال الباب بلغ
الخامس في الناسخ والمنسوخ وفيه فصلان الاول في النسخ وهو بيان انتهاء حكم شرعي بطريق
شرعي متراخ عنه وقال القاضي رفع الحكم ورد بان الحادث ضد السابق فليس رفعه اولى من دفعه اقول
النسخ لغة يطلق على الازالة ومنه نسخت الشمس الظل وعلى النقل والتحويل ومنه نسخت الكتاب اي نقلته والمناسخات
لانتقال المال من وارث الى وارث وهل هو حقيقة في الازالة مجاز في النقل او بالعكس او مشترك بينهما فيه مذاهب
حكاها ابن الحاجب من غير ترجيح ورجح الامام الاول قال لان النقل اخص من الزوال لان النقل اعدام صفة
واحداث اخرى واما الزوال فمطلق الاعدام وكون اللفظ حقيقة في العام مجازا في الخاص اولى من العكس لتكثير
الفائدة واختلفوا في معناه الاصطلاحي ففسره القاضي برفع الحكم واختاره الامدي وابن الحاجب ومعناه
ان خطاب الله تعالى تعلق بالفعل بحيث لولا طريان الناسخ لكان باقيا لكن الناسخ رفعه وفسره الاستاذ ببيان
انتهاء الحكم ومعناه ان الخطاب الاول له غاية في علم الله تعالى فانتهى عندها لذاته ثم حصل بعده حكم اخر لكن
المحصول والانتهاء في الحقيقة راجعان الى التعلق والتفسير بالبيان اختاره المصنف وهو مقتضى اختياره في
المحصول فانه ذكر في المسالة الثانية ان مقابله خطا لكنه اختار في المعالم ان النسخ عبارة عن الانتهاء وحذف
لفظة البيان فقوله بيان كالجنس وقوله انتهاء خرج به بيان المجمل وقوله حكم شرعي دخل فيه الامر
وغيره ودخل فيه ايضا نسخ التلاوة دون الحكم لان في نسخها بيانا لانتهاء تحريم قراءتها وخرج به بيان
انتهاء الحكم العقلي وهو البراءة الاصلية فان بيان انتهائها بابتداء شرعية العبادات ليس بنسخ لانه ليس بيانا
لحكم شرعي اذ الحكم الشرعي هو خطاب الله كما تقدم والبراءة الاصلية ليست كذلك وقوله بطريق

شرعي

شرعي خرج به بيان انتهاء حكم شرعي بطريق عقلي كالموت والغفلة والجنون فلا يكون نسخا كما صرح به الامام هنا
وصرح في الكلام على التخصيص بالادلة المنفصلة بعكس ذلك فقال ان النسخ قد يكون بالعقل ومثل له بسقوط
فرض الغسل بسقوط الرجلين وانما قال بطريق شرعي ولم يقل بحكم شرعي لان النسخ قد يكون بغير بدل ويدخل
في الطريق الفعل والتقرير والقول سواء كان من الله تعالى او من رسوله وقوله متراخ عنه خرج به البيان
المتصل بالحكم سواء كان مستقلا كقوله لا تقتلوا اهل الذمة عقب قوله اقتلوا المشركين او غير مستقل كالاستثناء
والشرط وغيرهما وايضا لو لم يكن الناسخ متراخيا لكان الكلام متهافتا وفي الحد نظر من وجوه احدها ان
المنسوخ قد لا يكون حكما شرعيا بل خبرا كما سياتي الثاني ان هذا الحد منطبق على قول العدل نسخ حكم كذا مع انه
ليس بنسخ الثالث اذا اختلفت الامة على قولين فان المكلف يتخير بينهما ثم اذا اجمعوا على احدهما فانه يتعين الاخذ
به وحينئذ فيصدق الحد المذكور مع ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به كما سياتي ثم ان النسخ قبل وقت الفعل
داخل في حد الرفع وفي دخوله في حد المصنف نظر وكذلك التخصيص بالادلة السمعية المتراخية قوله وقال
القاضي رفع الحكم اي رفع حكم شرعي بطريق شرعي متراخ وقد تقدم معنى الرفع ورده الامام بوجوه كثيرة اختار
المصنف منها وجها واحدا وهو ان الحكم الحادث ضد السابق وليس رفع الحادث السابق باولى من دفع السابق
للحادث ورفعه ودفعه مصدران مضافان الى الفاعل والضميران عائدان على الاسمين المتقدمين وهما الحادث
والسابق الاول للاول والثاني للثاني ويجوز في الضميرين عكس ذلك لكن بمراعاة اضافة المصدر الى المفعول
فان قيل بل الحادث اقوى من الباقي لاجل حدوثه قلنا قال في المحصول لا نسلم فكان الشيء حال حدوثه
يمتنع عدمه فالباقي حال بقائه ايضا كذلك لان كلا من الحادث والباقي لكونه ممكنا يحتاج الى السبب ومع
السبب يمتنع عدمه فاذا امتنع العدم عليهما استويا في القوة فيمتنع الرجحان ولك ان تقول الحادث
اولى بالرفع ولولا ذلك لامتنع تاثير العلة التامة في معلولها وايضا فان القاضي لم يصرح بان الرافع هو
بلغ الحكم الحادث فقد يكون الرافع عنده هو الارادة قال وفيه مسائل الاولى انه واقع واحاله
اليهود لنا ان حكمه ان تبع المصالح فيتغير بتغيرها والا فله ان يفعل كيف شاء وان نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
ثبتت بالدليل القاطع وقد نقل قوله تعالى ما ننسخ من اية وان ادم عليه السلام كان يزوج بناته من بنيه
والان يحرم اتفاقا فان قيل الفعل الواحد لا يحسن ويقبح فالنسخ مبني على فاسد ومع هذا احتمال ان يحسن لواحد
في وقت ويقبح لاخر او في وقت اخر اقول النسخ جائز عقلا وواقع سمعا خلافا لبعض المسلمين
وافترقت اليهود على ثلاث فرق كما قال ابن برهان والامدي وغيرهما فالشمعونية منعوه عقلا وسمعا
والعنانية منعوه سمعا فقط والعيسوية قالوا بجوازه ووقوعه وان محمدا لم ينسخ شريعة موسى بل بعث

ح هو ابو مسلم الجاحظ زعمه

الى بني اسمعيل دون بني اسرايل وفي الكتاب والمعالم ان اليهود مطلقا احالته وليس كذلك قوله لنا اي
الدليل على ما قلناه من ثلثة اوجه الاول وهو دليل على الجواز فقط ان حكم الله تعالى ان تبع المصالح كما هو مذهب
المعتزلة فيلزم ان يتغير بتغيرها فانا نقطع بان المصلحة قد تتغير بحسب الاوقات كما تتغير بحسب الاشخاص
وان لم يتبعها فلله ان يفعل كيف يشاء ويحكم كيف يريد الثاني ان نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثبتت بالدليل القاطع تعالى صح
وهو المعجز وقد نقل لنا عن الله تعالى انه قال ما ننسخ من اية او ننسها اي نؤخرها نات بخير منها او مثلها
وجه الدلالة ان الاستدلال بالقران متوقف على ثبوت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفي كون نبوته ناسخة
لما قبلها او مخصصة قولان للعلما وحينئذ فنقول ثبوته عليه السلام ان توقف على النسخ فقد حصل المدعي
وان لم يتوقف عليه فالاية التي تلوناها تدل على جواز النسخ قال الامام في تفسيره وهذا الاستدلال ضعيف
لان قوله تعالى ما ننسخ جملة شرطية معناها ان ننسخ نات وصدق الملازمة بين الشيئين لا يقتضي وقوع احدهما
ولا صحة وقوعه ومنه قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله الاية واستدرك صاحب التحصيل على كلامه في المحصول كلامه في
التفسير وقد يقال سبب النزول يدل على الوقوع فان سببه على ما نقله الزمخشري وغيره ان الكفار طعنوا
فقالوا ان محمدا يامر بالشي ثم ينهى عنه فانزل الله تعالى هذه الاية فان قيل صحة الاية والاستدلال بها متوقفان
على صحة النسخ فلو اثبتنا صحة النسخ بالاية لكان يلزم الدور قلنا لا نسلم بل الاستدلال بها متوقف على صحة
النبوة الدليل الثالث ولم يذكره في الحاصل ان ادم عليه السلام كان يزوج الاخ من الاخت اتفاقا
وهو الان محرم اتفاقا فهكذا قرره الامام وفيه نظر من وجهين احدهما لا نسلم ان التزويج كان بوحي من الله
تعالى بل يجوز ان يكون بمقتضى الاباحة الاصلية ورفعها ليس بنسخ كما قدمناه الثاني ما ذكره في المحصول
وهو انه يجوز ان يكون قد شرع ذلك لادم عليه السلام وحده الى غاية معلومة وهو ظهور شريعة اخرى او كثرة النسل
او غير ذلك وقد تقدم ان هذا لا يكون نسخا ونقل الامدي وابن الحاجب وغيرهما عن التوراة انه امر
الامر بالتزويج فعلى هذا يسقط الاعتراض الاول قوله قيل الفعل الواحد اي استدل المانع بان الامر بالشي
يقتضي ان يكون حسنا والنهي عنه يقتضي ان يكون قبيحا والفعل الواحد لا يكون حسنا قبيحا لاستحالة
اجتماع الضدين فلا يكون مامورا به منهيا عنه واجاب المصنف بان هذا مبني على فاسد وهو التحسين
والتقبيح العقلي فيكون ايضا فاسدا ومع هذا اي ومع تسليم هذه القاعدة فلا استحالة اذ يحتمل ان يحسن
الفعل لشخص ويقبح لشخص اخر او يحسن الفعل في وقت ويقبح في وقت اخر كما تقدم قال
الثانية يجوز نسخ بعض القران ومنع ابو مسلم الاصفهاني لنا ان قوله تعالى متاعا الى الحول نسخ بقوله تعالى
يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا قال قد تعتد الحامل به قلنا لا بل بالحمل وخصوصية السنة لاغ

وايضا

وايضا تقديم الصدقة على نجوى الرسول وجب بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول الاية ثم نسخ قال زال
لزوال سببه وهو التمييز بين المنافق وغيره قلنا زال كيف كان احتج بقوله تعالى لا ياتيه الباطل قلنا الضمير للمجموع
اقول لا يجوز نسخ جميع القران اتفاقا كما قاله في الحاصل واشار اليه المصنف في اخر المسالة ويجوز نسخ بعضه
خلافا لابي مسلم الاصفهاني كما نقله عنه الامام واتباعه ونقل عنه الامدي واتباعه كابن الحاجب انه منع وقوع
النسخ مطلقا وابو مسلم هذا هو الملقب بالجاحظ كما قاله ابن التلمساني في شرح المعالم واسم ابيه على ما قاله في المحصول
بحر وفي المنتخب عمر وفي اللمع يحيى واستدل المصنف بوجهين احدهما ان الله تعالى امر المتوفى عنها زوجها
بالاعتداد حولا فقال تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول ثم نسخ
ذلك بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا اعترض
ابو مسلم فقال الاعتداد بالحول لم ينسخ بل خصص وذلك لان الحمل قد يمكث حولا وقد تعتد الحامل به والجواب
عنه انا لا نسلم ان الحامل تعتد بالسنة بل انما تعتد بوضع الحمل سواء حصل لسنة او اقل او اكثر وخصوصية
السنة لاغ لا اعتبار به الثاني انه تعالى اوجب على من ناجى الرسول تقديم صدقة فقال تعالى يا ايها الذين
امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ثم نسخ بقوله تعالى فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم الاية
قال ابو مسلم انما زال ذلك لزوال السبب للايجاب وهو التمييز بين المنافق وغيره اذ المؤمن يمتثل والمنافق
يخالف فلما حصل التمييز سقط الوجوب واجاب المصنف تبعا للحاصل بان المدعى زوال الوجوب
بعد ثبوته سواء كان لزوال سببه ام لم يكن لانه معنى النسخ وقد ثبت ذلك هنا وهذا الجواب مردود لامور
منها انه مناقض لما ذكره بعد ذلك فانه استدل على ان الاجماع لا ينسخ القياس بقوله واما القياس فلزواله
بزوال شرطه فاقتضى ان هذا ليس بنسخ الثاني ان ما زال بزوال علة يمكن عودها لا يقال فيه انه منسوخ
بل مشروعيته باقية حتى يعود عند عود العلة الثالث انه ان اراد التمييز للنبي صلى الله عليه وسلم فهو
باطل لانه كان يعلم اعيانهم حتى سماهم لصاحب سره حذيفة ابن اليمان كما دلت عليه الاحاديث وان
اراد التمييز للصحابة فدعوى زواله عنهم ممنوع بل استمر الى وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم واجاب
الامام بانه لو كان كما قال لكان كل من لم يتصدق يكون منافقا وهو باطل فقد روي انه لم يتصدق غير علي
رضي الله عنه وفيه نظر فان عدم الصدقة قد يكون لعدم النجوى قوله احتج اي احتج ابو مسلم على
المنع بقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ بعضه لتطرق اليه البطلان واجاب
المصنف تبعا للحاصل بان الضمير لمجموع القران ومجموع القران لا ينسخ اتفاقا واجاب في المحصول
بان المراد ان هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله تعالى ما يبطله ولا ياتيه من بعده ما يبطله واجاب

بلغ ه

عبر هما بان النسخ ابطال لا بطال فان الباطل ضد الحق **قال** الثالثة يجوز نسخ الوجوب قبل العمل خلافا للمعتزلة لنا ان ابراهيم امر بذبح ولده بدليل افعل ما تؤمر ان هذا لهو البلاء المبين وفديناه بذبح عظيم فنسخ قبله قيل تلك بنا على ظنه قلنا لا يخطئ ظنه قيل انه امتثل فانه قطع فوصل قلنا لو كان كذلك لم يحتج الى الفدى قيل الواحد بالواحد في الواحد لا يؤمر وينهى قلنا يجوز للابتلا **اقول** نسخ الوجوب قبل العمل جائز عندنا كما اذا قال الشارع صل بعد الغروب ركعتين ثم قال قبله لا تصل وخالف فيه المعتزلة وبعض الفقها وتعبير المصنف بقوله قبل العمل يقتضي انه لا فرق في الخلاف بين الوقت وما قبله وما بعده فاما قبل الوقت او بعد دخوله ولكن قبل مضي زمن يسعه فمسلم وفي معناه ايضا ما اذا لم يكن له وقت معين ولكن امره على الفور ثم نسخ قبل التمكن نعم في جريان الخلاف بعد الشروع نظر يحتاج الى نقل واما الصورة الثانية وهي ما بعد خروج الوقت فليس محل الخلاف بل جزم ابن الحاجب بانه لا يجوز واقتضى كلامه الاتفاق عليه وصرح في الاحكام في اول المسئلة بالجواز وبانه لا خلاف فيه وهذا الثاني اذا صرح بوجوب القضا او قلنا الامر بالقضا يستلزمه واما الصورة الثالثة وهي ما اذا وقع النسخ في الوقت لكن بعد التمكن من فعله فمقتضى كلام المصنف جريان الخلاف فيه ايضا وهو مقتضى كلام ابن الحاجب في اثنا الاستدلال وليس كذلك فقد صرح الامدي في الاحكام في اثنا الاستدلال بان هذا جائز بلا خلاف وانما الخلاف قبل التمكن وصرح به ايضا ابن برهان في الوجيز وامام الحرمين في البرهان فقال والغرض من المسئلة انه اذا فرض ورود الامر بشي فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يمضي من وقت اتصال الامر به زمن يسع الفعل المامور به وعبارة المحصول والحاصل هل يجوز نسخ الشي قبل مجي الوقت وعبارة التحصيل والاحكام وابن الحاجب قبل الوقت ثم ان المسئلة ليست خاصة بالوجوب بل عبارة كثير كذلك ايضا الاجز عبر في المحصول بالشي كما تقدم نقله عنه **قوله** لنا اي الدليل على الجواز ان ابراهيم عليه السلام امره الله تعالى ان يذبح ولده ثم نسخ ذلك قبل الفعل وهذا الولد قال في المحصول انه اسمعيل وقال جماعة انه اسحق وصححه القرافي فاما كونه امر بالذبح فلثلثة اوجه احدها قوله تعالى حكاية عن ولده يا ابت افعل ما تؤمر الاية جوابا لقوله يا بني اني ارى في المنام اني اذبحك الثاني قوله تعالى حكاية عن ابراهيم ان هذا لهو البلاء المبين الثالث قوله تعالى وفديناه بذبح عظيم فلو لم يكن الذبح مامورا به لما كان فيه بلاء ولم يحتج الى الفدا واما كونه نسخ قبله فلانه لو لم ينسخ لذبح لكنه لم يذبح ولم يستدل عليه المصنف لوضوحه اعترض الخصم بامرين احدهما وهو اعتراض على المقدمة الاولى انا لا نسلم انه كان مامورا بالذبح وانما كان مامورا بالمقدمات فظن انه مامور به وتلك الامور التي تمسكتم بها من قوله افعل وقوله ان

بالادا

هذا وحصول

هذا وحصول الفدا انما هي بنا على ظنه انه مامور واجاب المصنف تبعا للحاصل بان ظنون الانبيا مطابقة يستحيل فيها الخطا لاسيما في ارتكاب هذا الامر العظيم الثاني وهو اعتراض على المقدمة الثانية انا لا نسلم ان الوجوب نسخ قبل الفعل فان ابراهيم قد امتثل ولكنه كان كلما قطع شيا وصله الله تعالى والجواب انه لو كان كما ذكرتم لم يحتج الى الفدا فان الفدا ابدل والبدل انما يحتاج اليه اذا لم يوجد المبدل **قوله** قيل الواحد اي عارضنا الخصم فاستدل بانه لو جاز ان يرد الامر بشي في وقت ثم يرد النهي عن فعله في ذلك الوقت لكان الشخص الواحد بالفعل الواحد في الوقت الواحد مامورا به منهيا عنه وهو محال واجاب المصنف بانه انما يكون محالا اذا كان الغرض حصول الفعل واما اذا كان المقصود هو ابتلا المامور اي اختباره وامتحانه فيجوز فان السيد قد يقول لعبده اذهب غدا الى موضع كذا راجلا وهو لا يريد الفعل بل يريد امتحانه ورياضته ثم يقول له لا تذهب واجاب ابن الحاجب ايضا بان الامر والنهي لم يجتمعا في وقت واحد بل بورود النهي انقطع تعلق الامر كانقطاعه بالموت **قال** الرابعة يجوز النسخ بلا بدل او ببدل اثقل منه كنسخ وجوب تقديم الصدقة على النجوى والكف عن الكفار بالقتال استدل بقوله تعالى نات بخير منها قلنا ربما يكون عدم الحكم او الاثقل خيرا الخامسة ينسخ الحكم دون التلاوة مثل قوله تعالى متاعا الى الحول الاية وبالعكس مثل ما نقل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما ونسخهما معا كما روي عن عايشة رضي الله عنها انها قالت كان فيما انزل عشر رضعات فنسخن بخمس السادسة يجوز نسخ الخبر المستقبل خلافا لابي هاشم لنا انه يحتمل ان يقال لاعاقبن الزاني ابدا ثم يقال اردت سنة قيل يوهم الكذب قلنا ونسخ الامر يوهم البدا **اقول** ذهب الشافعي الى ان النسخ لا بد له من بدل فقال في الرسالة ما نصه وليس ينسخ فرض ابدا الا اثبت مكانه فرض هذا لفظه بحروفه وذهب ايضا على ما حكاه ابن برهان في الوجيز والاوسط الى انه لا يجوز النسخ الى بدل هو اثقل من المنسوخ وذهب الجمهور ومنهم الامام والامدي واتباعهما الى جواز الامرين اما الاول فلان تقديم الصدقة على نجوى الرسول كان واجبا ثم نسخ بلا بدل واما الثاني فلان الكف عن الكفار كان واجبا اي كان قتالهم حراما لقوله تعالى ودع اذاهم والخوض ثم نسخ بايجاب القتال مع التشديد فيه كثبات الواحد الى العشرة وذلك اثقل من الكف واستدل الخصم على منعهما بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها دلت الاية على انه لا بد من الاتيان بحكم هو خير من المنسوخ او مثله فدل على المدعى اما الاول فواضح واما الثاني فلان الاثقل والاشق لا يكون خيرا للمكلف وجوابه ان عدم الحكم قد يكون خيرا للمكلف من اثباته في ذلك الوقت لمصلحة وقد يكون ايضا الاثقل خيرا باعتبار زيادة الثواب واجاب في المحصول ايضا بان نسخ الاية معناه نسخ لفظها ولهذا قال نات بخير منها او مثلها قال ابن الحاجب ولئن سلمنا فهو لو لا الاية انه لم يقع فاين نفي الجواز **المسئلة الخامسة** يجوز نسخ

بلغ ه

الحكم دون التلاوة كنسخ الاعتداد بالحول من قوله تعالى متاعا الى الحول وبالعكس كما روى الشافعي والترمذي وغيرهما
عن عمر انه قال مما انزل الله تعالى في كتابه الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة وذكر البخاري ومسلم في بابه
ايضا والمراد بالشيخ والشيخة هو المحصن والمحصنة ويجوز نسخهما معا لما روى مسلم عن عايشة انها قالت كان
فيما انزل من القران عشر رضعات معلومات يحرمن فنسخن بخمس والاستدلال لا يتم بما نقله المصنف عن
عايشة وهو مطلق الانزال بل لا بد ان ينضم اليه كونه من القران كما قررنا لان السنة ايضا منزلة **المسألة السادسة** 5
لا نزاع في نسخ تلاوة الخبر ونسخ تكليفنا بالاخبار به قال الامدي الا اذا كان نسخه يوجب الاخبار بنقيضه
وهو مما لا يحتمل التغيير كحدوث العالم فان المعتزلة تمنعه لان التكليف بالكذب قبيح عقلا وعندنا انه يجوز
واما نسخ مدلول الخبر اي اخراج بعض الازمنة الداخلة فيه لا رفعه بالكلية كما نبه عليه في المحصول في مسألة
الكتاب وحاصلها انه ان كان مما لا يتغير فلا يجوز اتفاقا كما قاله الامام والامدي ولم يستثنه المصنف واما
الذي يتغير فقال الامام والامدي يجوز نسخه مطلقا اي سواء كان ماضيا او مستقبلا او وعدا او وعيدا
وقال ابن الحاجب لا يجوز مطلقا ونقله في المحصول عن اكثر المتقدمين وفي الكتاب والحاصل عن ابي هاشم فقط وقال
المصنف ان كان مدلوله مستقبلا جاز والا فلا وهذا المذهب نقله الامدي ولم ينقله الامام ولا ابن الحاجب
ثم محل الخلاف كما قال ابن برهان في الوجيز اذا لم يكن الخبر معناه الامر فان كان كقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون
جاز بلا خلاف وتبعه عليه ابن الحاجب وصرح في المحصول وغيره بان الخلاف يجري فيه وان تضمن حكما شرعيا
ثم استدل المصنف على مذهبه بانه يصح عقلا ان يقال لاعاقبن الزاني ابدا ثم يقال اردت سنة واحدة ولا معنى
للنسخ الا ذلك فان النسخ اخراج بعض الزمان وهو موجود هنا **استدل** المانع بان نسخه يوهم الكذب
لان المتبادر منه الى فهم السامع انما هو استيعاب المدة المخبر بها وايهام القبيح قبيح **وجوابه** ان نسخ
الامر ايضا يوهم البدا وهو ظهور الشي بعد خفايه فلو امتنع نسخ ذاك للايهام لامتنع هذا ايضا
قال الفصل الثاني في الناسخ والمنسوخ وفيه مسايل الاولى الاكثر على جواز نسخ
الكتاب بالسنة كنسخ الجلد في حق المحصن وبالعكس كنسخ القبلة وللشافعي رضي الله عنه قول خلافهما
دليله في الاول قوله تعالى نات بخير منها ورد بان السنة وحي ايضا وفيهما قوله تعالى لتبين للناس واجيب
في الاول بان النسخ بيان وعورض الثاني بقوله تبيانا **اقول** المراد بالناسخ والمنسوخ بيان
ما ينسخ وما ينسخ به من الادلة **واعلم** انه يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة المتواترة بمثلها والاحاد
بمثله واما نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب فالاكثرون على الجواز ونص الشافعي في الرسالة
على امتناعهما وهو مقتضى ما في المحصول في النقل عنه فانه نقل عدم الجواز في نسخ السنة بالقران فبوخذ منه العكس

بلغ هـ

بلغ مقابلة على النسخة التي قوبلت على نسخة المولف التي بخطه

بطريق

١٤١

بطريق الاولى ونقل عنه امام الحرمين والامدي وابن الحاجب قولين في نسخ السنة بالكتاب والجزم
بامتناع العكس وكلام المصنف مشعر بان له في المسئلتين قولين وهو غير معروف فان جوزنا فيشترط في السنة
اذا كانت ناسخة ان تكون متواترة وقد اوضحه المصنف في المسئلة الاتية ولذلك اهمله هنا ثم استدل المصنف
على كون السنة المتواترة ناسخة للكتاب بان النبي صلى الله عليه وسلم رجم المحصن مع ان اية الجلد شاملة له
وفيه نظر من وجوه احدها الا نسلم انه متواتر وثانيها ان هذا تخصيص لا نسخ وقد ذكره المصنف بعينه
مثالا لتخصيص الكتاب بالسنة وثالثها ان الرجم ثابت بالقران المنسوخ التلاوة وهو الشيخ والشيخة
المتقدم ذكره واستدل ايضا على كون الكتاب ناسخا للسنة بان التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالسنة
اذ ليس في القران ما يدل عليه ثم انه نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام **ولقايل** ان يقول
القاعدة ان بيان المجمل يعد انه مراد منه والا لم يكن بيانا لمدلوله فيكون توجه النبي صلى الله عليه وسلم
الى بيت المقدس مرادا من قوله تعالى واقيموا الصلاة لكونه بيانا له فيكون ثابتا بالكتاب **قوله** دليله
في الاول اي استدل الشافعي على امتناع نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها
نات بخير منها او مثلها فانه يدل على ان الاتي بالخير او المثل هو الله تعالى لرجوع الضمير اليه وذلك لا يكون
الا اذا كان الناسخ هو القران وايضا قال تعالى الم تعلم ان الله على كل شي قدير فاشعر ان الاتي بالخير
او المثل هو المختص بكمال القدرة فلا يكون النسخ بالسنة فان الاتي بها هو الرسول وايضا فانه يقتضي
ان البدل يكون خيرا من الاية المنسوخة او مثلها والسنة ليست كذلك **وجوابه** ان السنة حاصلة
بالوحي ايضا لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى الاية فالاتي بها هو الله تعالى واما الخير والمثل فالمراد بهما الا
في التكليف والا نفع في الثواب **قوله** وفيهما اي ودليل الشافعي في كل من المسئلتين وهما نسخ الكتاب بالسنة
وبالعكس قوله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس فاما نسخ الكتاب بالسنة فلان الاية دالة على ان
السنة تبين جميع القران لان ما من قوله تعالى ما نزل اليهم عامة فلو كانت السنة ناسخة لم تكن مبينة بل
رافعة واما العكس فلانه قد تقرر ان السنة مبينة للكتاب فلو جاز نسخها بالكتاب لكان مبينا لها لان
النسخ بيان لانتها الحكم وذلك دور فيلزم ان الاية دالة على الحكمين **ثم اجاب** المصنف عن الاول بانا
لا نسلم ان النسخ مناف للبيان بل هو عينه فانه بيان انتها الحكم **واجاب** عن الثاني بقوله تعالى في وصف القران
تبيانا لكل شي فانه يقتضي ان يكون الكتاب بيانا للسنة كما ان قوله تعالى لتبين يقتضي ان تكون السنة
مبينة للكتاب فلما تعارضا سقط الاستدلال بهما والاولى في الجواب ان يقال الاستدلال بقوله
تعالى لتبين للناس على الحكمين معا لا يستقيم لان البيان ان لم يكن منافيا للنسخ فلا يمنع الاستدلال به

بلغ مقابلة بحمد

صح

بلغ ه

على امتناع نسخ الكتاب بالسنه وان كان منافيا فلا يتجه الاستدلال به على العكس **قال** الثانيه
لا ينسخ المتواتر بالاحاد لان القاطع لا يدفع بالظن قيل قل لا اجد فيما اوحي الي محرما منسوخ بما روى انه
عليه السلام نهى عن اكل كل ذي ناب من السباع قلنا لا احد للحال فلا نسخ **اقول** نسخ المتواتر بالاحاد
جايز قطعا واختلفوا في وقوعه على مذهبين كما صرح به الامدي في الاحكام ومنتهى السول وعبر بقوله
اتفقوا وفي المحصول ومختصراته نحوه ايضا فانهم جزموا بالجواز وترددوا في الوقوع وعبارة المصنف
وابن الحاجب توهم ان الخلاف في الجواز واستدلا على المنع بان المتواتر مقطوع به وخبر الواحد مظنون والقطعي
لا يدفع بالظن وهو انما يستقيم على ما فهماه ولذلك لم تذكره الامام ولا مختصروا كلامه نعم صرح ابن برهان
في الوجيز بما افهمه كلامهما فقال وقال قوم هو مستحيل من جهة العقل ثم استدل عليه بعين ما استدلا به فاما ان يكونا
قد اطلعا على هذا ثم اختاراه وفيه بعد واما ان نحمل كلامهما على ان لا نحكم بالنسخ عند التعارض بل نعمل بالمتواتر
وان تقدم لقوته ودليل **المصنف** ضعيف لوجهين احدهما ما قاله ابن برهان من ان المقطوع به انما هو اصل
الحكم لا دوامه والنسخ يرد على الثاني لا على الاول **الثاني** انه لا يطرد لان اخراج بعض افراد العام بعد العمل
به نسخ لا تخصيص كما تقرر ودلالة العام على افراده ظنية وان كان متنه مقطوعا به والخاص بالعكس فتعادلا
واستدل الخصم بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة الى اخرها فيقتضي حصر التحريم
في المذكور في الاية وقد نسخ ذلك بما روي بالاحاد ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن اكل كل ذي ناب من السباع
ومخلب من الطير واذا ثبت نسخ الكتاب بالاحاد فنسخ السنة المتواترة به اولى **واجاب** المصنف بان الاية
ليست منسوخة وذلك لانها دلت على ان الرسول عليه السلام كان مامورا بان يقول لهم لا اجد في الوحي
الحاصل عند المحرمات المذكورة وهذا قال اوحي بلفظ الماضي فيبقى ما عدا الاشيا المذكورة في الاية على الاباحة
الاصلية وحينئذ فيكون النهي عن اكل كل ذي الناب والمخلب رفعا لها وهو ليس بنسخ ويتقدير ان تكون
الاية متناولة للاستقبال ايضا فالحديث مخصص لا ناسخ **قال** **الثالثة** الاجماع لا ينسخ لان
النص يتقدمه ولا ينعقد الاجماع خلافه ولا القياس خلاف الاجماع ولا ينسخ به اما النص والاجماع
فظاهران واما القياس فلزواله بزوال شرطه والقياس انما ينسخ بقياس اجلا منه **اقول** اختلفوا
في نسخ الاجماع والنسخ به على مذهبين حكاهما الامدي وغيره والمختار عنده وعند الامام واتباعهما كابن
الحاجب والمصنف المنع فاما كونه لا ينسخ فلان النسخ انما يكون بنص من الكتاب والسنة او باجماع
اخر او قياس والكل باطل اما الاول وهو النص فلانه يتقدم على الاجماع اذ جميع النصوص متلقاه من
النبي صلى الله عليه وسلم والاجماع لا ينعقد في زمانه عليه السلام لانه ان لم يوافقهم لم ينعقد وان وافقهم

كان قوله

كان قوله هو الحجه لاستقلاله بافادة الحكم فثبت ان النص متقدم على الاجماع وحينئذ فيستحيل ان يكون ناسخا
واما الثاني وهو الاجماع فلاستحالة انعقاده على خلاف اجماع اخر اذ لو انعقد لكان احد الاجماعين
خطا لوقوعه على خلاف الدليل والى هذا اشار بقوله ولا ينعقد الاجماع وهو بالواو لا بالفا فافهمه
واما **الثالث** وهو القياس فلانه لا ينعقد على خلاف الاجماع كما ستعرفه في بابه ان شا الله تعالى
قوله ولا ينسخ به يعني ان الاجماع لا يكون ايضا ناسخا لغيره لان المنسوخ به اما النص او الاجماع او القياس
والكل باطل اما النص فلاستحالة انعقاد الاجماع على خلافه كما ذكرناه واما الاجماع فلما مر ايضا من امتناع
انعقاده على خلاف اجماع اخر ولما كان سبب امتناعهما معلوما مما تقدم عبر بقوله اما النص والاجماع
فظاهران واما القياس فلان شرط صحته ان لا يخالف الاجماع فاذا انعقد الاجماع على خلافه زال
القياس لزوال شرطه وزوال المشروط لزوال الشرط لا يسمى نسخا وفي هذا الجواب شي تقدم في الرد على الي
مسلم **فان قيل** هذا بعينه يلزمكم في النصوص فان من شرط اقتضايها الاحكام ان لا يطرا عليها الناسخ
فاذا طرا زالت لزوال شرطها وحينئذ فلا نسخ **وجوابه** ان النص في نفسه صحيح سوا طرا الناسخ ام لا
بخلاف القياس **قوله** والقياس انما ينسخ بقياس اجلا منه اي اوضح واظهر كما اذا نص الشارع مثلا
على تحريم بيع البر بالبر متفاضلا فقسناه الى السفرجل مثلا لمعنى ثم نص ايضا على اباحة التفاضل في الموز
وكان مشتملا على معنى اقوى من المعنى الاول يقتضي الحاق السفرجل به فان القياس الثاني يكون ناسخا للقياس
الاول ويعرف الاقوى بوجوه مذكوره في الكتاب في تراجيح الاقيسه وهذا التقرير اعتمده وانما حصر
المصنف ناسخ القياس في القياس الاجلا لان غيره اما نص او اجماع واما قياس مساو للاول واما
قياس اخفى منه ويمتنع نسخه بالكل اما الاول والثاني فلزوال القياس بزوال شرطه كما تقدم واما
الثالث فلامتناع الترجيح من غير مرجح واما الرابع فلاستلزامه تقديم المرجوح على الراجح وقد تحرر
من كلام المصنف ان الناسخ قد يكون ناسخا وقد يكون منسوخا لكنه لا ينسخ به الا قياس اخر اخفى
منه كما لا ينسخه الا قياس اجلا والذي قاله هو الصواب وقال في المحصول يجوز نسخه في زمن الرسول
لسائر الادلة من النص والاجماع والقياس الاقوى قال واما بعد وفاته فهو وان ارتفع في المعنى فليس
بنسخ كما قدمناه والذي قاله سهو فانه قد نص قبل ذلك بقليل على ان الاجماع لا ينعقد في زمن الرسول
وعلى انه يمتنع نسخ القياس به لا جرم انه لم يذكر المسله في المنتخب وقال صاحب الحاصل ان هذا الكلام
مشكل وصاحب التحصيل ان فيه نظرا ولم يبينا وجه الاشكال وقد تفطن المصنف للمشكل منه
فحرره وحكى الامدي في نسخ القياس عن بعضهم المنع مطلقا وعن بعضهم الجواز مطلقا لكن في حياته عليه

السلام ثم اختار تفصيلا فقال ان كانت العلة منصوصة فهي في معنى النص فيمكن نسخ حكمه بنص او بقياس في
معناه وان كانت مستنبطة فان الدليل المعارض لها وان كان مقدما لكنه ليس بنسخ واما النسخ به في حياته
اقول الاكما لبيّنا الفرق بين الجلي والخفي ثم قال والمختار ان العلة ان كانت منصوصة فهي في معنى النص في جواز
النسخ بالقياس المشتمل عليها وان لم تكن منصوصة فان كان القياس قطعيا كقياس الامة على العبد في التقويم
فانه يكون ايضا رافعا لما قبله من الادلة لكنه لا يكون نسخا وان كان ظنيا فلا يكون نسخا ايضا وذكر ابن الحاجب
في المسلسل نحوا مما ذكره قال الرابعة نسخ الاصل يستلزم نسخ الفحوى وبالعكس لان نفي اللازم (بلغ ه)
يستلزم نفي ملزومه والفحوى يكون ناسخا اقول فحوى الخطاب هو مفهوم الموافقة كما تقدم فاذا
نسخ اصل الفحوى كتحريم التافيف فهل يستلزم ذلك نسخ الفحوى ~~ذلك نسخ الفحوى~~ كتحريم الضرب وكذلك
العكس اختلفوا فيهما على مذاهب حكاها ابن الحاجب بالتها وهو المختار عنده ان نسخ الاصل لا يستلزم نسخ
الفحوى خلاف العكس وقال الامدي في الاحكام المختار انه ان جعلنا الفحوى من باب القياس فيكون رفع الاصل
مستلزما لرفع الفحوى خلاف العكس وان جعلناه من باب النص فقال اعني الامدي لكن في منتهى السول ان
المختار انه لا يلزم من رفع احدهما رفع الاخر وذكر في الاحكام نحوه ايضا وجزم في المحصول بان نسخ الاصل يستلزم
نسخ الفحوى واما عكسه فنقله عن ابي الحسين ولم يرده وجزم المصنف بالامرين واستدل على الثاني
وهو ان نسخ الفحوى يستلزم نسخ الاصل بان الفحوى لازم للاصل ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم واما
الاول فلم يستدل عليه وقد استدل عليه الامام بان الفحوى تابع للاصل ورفع المتبوع مستلزم لرفع التابع
واجاب الامدي وابن الحاجب بان دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق على حكمه وليست تابعة لحكمه
ودلالة المنطوق باقية بعد النسخ ايضا فما هو اصل ليس بمرتفع وما هو مرتفع ليس باصل قوله والفحوى
يكون ناسخا اي بالاتفاق كما قاله في المحصول قال لان دلالته ان كانت لفظية فلا كلام وان كانت عقلية فهي يقينية
فمقتضى النسخ لا محالة وفيما قاله نظر لان الناسخ يجب ان يكون طريقا شرعيا لا عقليا كما تقدم واعلم
ان الراجح عند المصنف ان دلالة الفحوى من باب القياس كما ستعرفه وقد تقدم قريبا من كلامه ان القياس
انما يكون ناسخا القياس اخر اخفى منه فيكون الفحوى كذلك فافهمه قال الخامسة زيادة
صلاة ليست بنسخ قيل تغير الوسط قلنا وكذا زيادة العبادة اما زيادة ركعة ونحوها فكذلك عند
الشافعي ونسخ عند الحنفية وفرق قوم بين ما نفاه المفهوم وبين ما لم ينفه والقاضي عبد الجبار بين
ما يغير اعتداد الاصل وبين ما لا يغيره وقال البصري ان نفي ما ثبت شرعا كان نسخا والا فلا وزيادة
ركعة على الركعتين نسخ لا استعقابهما التشهد وزيادة التغريب على الجلد ليس بنسخ اقول

زيادة صلاة

زيادة صلاة على الصلوات الخمس ليست بنسخ لشيء وقال بعض اهل العراق زيادتها تغير الوسط اي تجعل
ما كان وسطا غير وسط فيكون نسخا للامر بالمحافظة على الوسطى في قوله تعالى حافظوا على الصلوات
والصلاة الوسطى واجيب عنه بان كون الشيء وسطا او اخرا امر حقيقي لا حكم شرعي فلا يكون رفعه نسخا
والا لزم ان يكون زيادة العبادة المستقلة نسخا ايضا لانها تجعل العبادة الاخيرة غير اخيرة وليس
كذلك بالاتفاق كما قاله في المحصول وفي الجواب نظر لانه انما يلزم ذلك ان لو امرنا بالمحافظة على الاخيرة
فان قيل فما الفائدة في كونه يسمى نسخا ام لا قلنا فايدته في اثبات الزيادة بخبر الواحد اذا كان الاصل
متواترا اما زيادة شيء لا يستقل كركعة او سجود او شرط او صفة فاختلفوا فيه فقال الشافعية ليس
بنسخ واختاره في المعالم وقالت الحنفية يكون نسخا وقال قوم ينظر في الزيادة فان نفاه مفهوم الاول كان نسخا
كما لو قال في الغنم المعلوفة الزكاة بعد ان قال في الغنم السائمة الزكاة وان لم يكن ينفيه فلا يكون نسخا كزيادة
التغريب على الجلد وعشرين سوطا على حد القذف ووصف الرقبة بالايمان بعد اطلاقها وقال القاضي
عبد الجبار ان كان الزائد مخرجا للاصل عن الاعتداد به اي موجبا لاستينافه لو فعل وحده كما كان يفعل
اولا فانه يكون نسخا كزيادة ركعة او ركوع او سجود وان لم يكن كذلك بل فعله معتد به دون الزائد وانما
يلزم ضمه اليه فلا يكون نسخا كزيادة التغريب على الجلد والعشرين على الحد هكذا نقله الامام والامدي عن عبد
الجبار حكما وتمثيلا الا ان الامدي زاد على هذا انه يقول ان التخيير في ثلاث خصال بعد التخيير في خصلتين
يكون نسخا ايضا وهو وارد على المصنف والامام ونقل ابن الحاجب عنه ان زيادة الاسواط على حد القذف
يكون نسخا وهو سهو وقال ابو الحسين البصري ان كان الزائد رافعا لحكم ثابت بدليل شرعي كان نسخا سواء
كان ثبوته بالمنطوق او بالمفهوم وجعلناه حجة كما صرح به الامدي والامام في اثناء المسألة وان كان رافعا
لما ثبت بدليل عقلي اي البراءة الاصلية فلا قال في المحصول وهذا التفصيل احسن من غيره وقال الامدي
وابن الحاجب انه المختار وما قالاه في المفهوم مبني على ان تغيير النفي الاصلي حكم شرعي وفيه بحث ثم مثل
المصنف لهذا المذهب بمثالين الاول للقسم الاول منه والثاني للقسم الثاني فقال ان زيادة ركعة على
ركعتين يكون نسخا لانها رفعت حكما شرعيا وهو وجوب التشهد عقب الركعتين وزيادة التغريب
على الجلد ليس بنسخ لان عدم التغريب كان ثابتا بمقتضى البراءة الاصلية ونقل في الاحكام عن صاحب
هذا التفصيل وهو ابو الحسين البصري ان المثالين جميعا ليسا بنسخ اما الثاني فواضح واما الاول فلان
التشهد انما محله اخر الصلاة لا بعد الركعتين بخصوصهما وكلام المصنف يوهم ان التمثيل من تتمة كلام
ابي الحسين وليس كذلك فاحتنبه وخالف ابن الحاجب فجعلهما معا من باب النسخ قال لان الزيادة فيهما

كانت حراما ثم زالت والمذكور في المحصول والاحكام هو ما ذكره المصنف تفصيلا وتعليلا واجابا عن المحرم
بانه مستند الى البراءة الاصلية ولو خير الله تعالى بين المسح والغسل بعد ايجاب الغسل او بين خصال الثلاث
بعد التخيير في خصلتين فقال الامام لا يكون نسخا واختلف كلام الآمدي فقال في الاحكام ان هذا هو الحق
وقال في منتهى السول ان الاول نسخ دون الثاني وصرح ابن الحاجب ايضا بان الاول نسخ ولم يصرح بحكم الثاني
قال خاتمة النسخ يعرف بالتاريخ فلو قال الراوي هذا سابق قبل الخلاف ما لو قال
منسوخ لجواز ان يقول عن اجتهاد دون الراوي **اقول** مقصود المصنف من هذا بيان الطرق التي يعرف
بها كون الشيء ناسخا او منسوخا ولما كان ذلك متعلقا بجميع انواع النسخ ذكره آخرا وسماه خاتمة وحاصله
ان النسخ قد يعرف بتنصيص الشارع عليه ولم يتعرض له المصنف لوضوحه وقد يعرف بالتاريخ فاذا
علمنا بطريق ما ان احد الدليلين المتنافيين متاخر عن الآخر كان ناسخا له فلو قال الراوي هذه الآية نزلت
قبل تلك او هذا الحديث سابق على ذاك قبلناه وان كان قبوله يقتضي نسخ المتواتر بالآحاد وشبهه ان النسخ
حصل بطريق الشيع اما لو قال هذا منسوخ فانه لا يقبل لاحتمال ان يقوله عن اجتهاد ونحن لا نرى ما يراه وفي
المحصول عن الكرخي ان الراوي اذا لم يعين الناسخ وجب الاخذ بقوله لانه لولا ظهور النسخ فيه لم يطلقه
فروع حكاها ابن الحاجب **احدها** اذا قال نقلوا هذا ابدا جاز نسخه عند الجمهور **الثاني**
نقصان جزء العبادة كالركعة او شرطها كالوضوء نسخ لذلك الجزء والشرط اتفاقا وليس بنسخ للعبادة
لان وجوبها باق بالاجماع وقيل نسخ لها لانه ثبت تحريمها بغير طهارة وبغير الركعة ثم ثبت جوازها او
وجوبها بغيرهما وقيل ان كان جزءا نسخها وان كان شرطا فلا **الثالث** اذا نسخ حكم المقيس عليه
كان ذلك نسخا لحكم المقيس على المختار **الرابع** اتفقوا على ان الناسخ لا يثبت حكمه قبل ان يبلغه جبريل
الى النبي صلى الله عليه وسلم واختلفوا في ثبوت حكمه بعد وصوله الى النبي صلى الله عليه وسلم وقبل تبليغه
الينا والمختار انه لا يثبت **الخامس** المختار جواز نسخ وجوب معرفة الله تعالى وتحريم الكفر وغيره خلافا
للمعتزلة والمختار ايضا جواز نسخ جميع التكاليف خلافا للغزالي قال لان المنسوخ لا ينفك عن
وجوب معرفة النسخ ومعرفة الناسخ وهو الله تعالى وجوابه ان نقول على تقدير تسليم اللزوم
يجوز ان يعلمها وينقطع التكليف بعد معرفتها بهما وبغيرهما والفرعان الاولان مذكوران في المحصول
ايضا **قال الكتاب الثاني في السنة**
وهو قول الرسول صلى الله عليه وسلم او فعله وقد سبق مباحث القول والكلام في الافعال وطرق
ثبوتها وذلك في بابين **الباب الاول** في افعاله وفيه مسائل الاولى

ان الانبيا

ان الانبياء معصومون لا يصدر عنهم ذنب الا الصغائر سهوا والتقرير مذكور في كتاب المصباح
اقول السنة لغة هي العادة والطريقة قال الله تعالى قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في
الارض اي طرق وفي الاصطلاح تطلق على ما يقابل الفرض من العبادات وعلى ما صدر من النبي
صلى الله عليه وسلم من الافعال والاقوال التي ليست للاعجاز وهذا هو المراد هنا ولما كان التقرير
عبارة عن الكف عن الانكار والكف فعل كما تقدم استغنى المصنف به عنه اي عن التقرير بالفعل والاتيان
بالواو الدالة على التقسيم للاعلام بان كلا من القول والفعل يصدق عليه اسم السنة وقد سبق مباحث القول
بانواعها من الامر والنهي والعام والخاص وغيرها والكلام الآن في الافعال وفي الطرق التي تثبت الافعال
بها وهي الاخبار وجعل المصنف ذلك في بابين الاول في الافعال والثاني في الاخبار وقدم الكلام في الاخبار على
الكلام في الاجماع وان كان مخالفا للاصلية الحاصل والمحصول لئلا يتخلل بين افعاله عليه السلام وبين طرق
ثبوتها مباحث اجنبية وذكر في الباب الاول خمس مسائل **الاولى** في عصمة الانبياء عليهم السلام وهي مقدمة
لما بعدها لان الاستدلال بافعالهم متوقف على عصمتهم **فنقول** اختلفوا في عصمتهم قبل النبوة فقال
الآمدي الحق وهو ما ذهب اليه القاضي ابو بكر واكثر اصحابنا انه لا يمتنع عنهم ذنب سواء كان كفرا ام غيره
واما بعد النبوة فقد اجمعوا كما قال الآمدي في عصمتهم من تعمد الكذب في الاحكام قال فان كان غلطا فالاشبه
الجواز واجمعوا ايضا الا بعض المبتدعة على عصمتهم من تعمد الكبائر وتعمد الصغائر الدالة على الخسة كسرقة
كسرة وما عدا ذلك فقد اختلفوا فيه على اقوال **احدها** انهم معصومون من الكبائر عمدا وسهوا ومن
الصغائر عمدا لا سهوا وبه جزم المصنف واختاره صاحب الحاصل **والثاني** انهم معصومون عن تعمد
الذنب مطلقا دون سهوه سواء كان صغيرة ام كبيرة لكن يشترط ان يتذكروه وينبهوا غيرهم عليه وهو
مقتضى كلام المحصول والمنتخب **والثالث** وهي طريقة الآمدي انهم معصومون عن الكبائر فقط قال
واما صدور الكبيرة نسيانا او تاويلا خطأ فقد اتفق الكل على جوازه سوى الرافضة واما الصغيرة
فقد اتفق اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة على جوازها عمدا وسهوا هذا كلامه في الاحكام ومنتهى السول وهو
مقتضى كلام ابن الحاجب ايضا قال والعصمة ثابتة بالسمع عند الاكثرين خلافا للمعتزلة حيث قالوا انها ثابتة
بالعقل ايضا وهذه المسالة من علم الكلام فلذلك احال المصنف تقريرها على كتابه المسمى بالمصباح
قال الثانية فعله المجرد يدل على الاباحة عند مالك والندب عند الشافعي والوجوب عند
ابن سريج وابي سعيد الاصطخري وابن خيران وتوقف الصيرفي وهو المختار لاحتمالها واحتمال
ان يكون من خصائصه **اقول** فعل النبي صلى الله عليه وسلم ان كان من الافعال الجبلية كالقيام

والقعود والاكل والشرب ونحوها فلا نزاع في كونها على الاباحة بالنسبة اليه والى امته كما قاله الامدي
وتركه المصنف لوضوحه وما سوى ذلك ان ثبت كونه من خصايصه فواضح ايضا وان لم يثبت ذلك وكان
بيانا لمجمل فحكمه في الايجاب وغيره حكم الذي بينه كما سياتي في كلام المصنف ولذلك اهمله هنا وان لم يكن
بيانا وعلمنا صفته بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم من الوجوب والندب والاباحة اما ببيانه او بقرينة
الامتثال او غير ذلك فحكم امته كحكمه كما نقله الامام عن جمهور الفقها والمعتزلة ونقله الامدي عن جمهور الفقها
والمتكلمين واختاره ويعبر عن هذا المذهب بان التاسي واجب اي يجب علينا فعله ان كان واجبا واعتقاد
ندبيته او اباحته ان كان مندوبا او مباحا وقيل لا يكون حكمنا كحكمه مطلقا وقيل ان كان عبادة وجب
التاسي والا فلا وان لم نعلم صفته فنظر ان ظهر فيه قصد القربة فانه يدل على الندب عند الامام واتباعه
ومنهم المصنف وقد صرح بجوابه في المسلة الثالثة وعبر عنه المصنف هناك بقوله والندب بقصد القربة
مجردا وقيل بانه للوجوب ونقله القرافي عن مالك وقيل بالتوقف واما اذا لم يظهر فيه قصد القربة ففيه
اربعة مذاهب وهذا القسم هو الذي تكلم فيه المصنف واحترز عن جميع ما تقدم بقوله فعله المجرد
فقال مالك يدل على اباحة ذلك الشي وجزم به الامام في الكلام على جهة الفعل وستقف عليه بعد هذه المسلة
ان شا الله تعالى وقال الشافعي يدل على الندب وقال ابن سريج وابو سعيد الاصطخري وابن خيران
الشافعيون يدل على الوجوب واختاره الامام في المعالم وقال ابو بكر الصيرفي لا يدل على شي من
الاحكام بالتعيين لاحتمال هذه الامور الثلث واحتمال ان يكون من خصايصه فيتوقف على ظهور البيان
واختاره في المحصول هنا وتبعه عليه المصنف وهذه المذاهب الاربعة حكاها الامدي ايضا في الفعل الذي
ظهر فيه قصد القربة ثم قال المختار انه ان ظهر فيه قصد القربة فهو دليل في حقه وحق امته على القدر المشترك
بين الواجب والمندوب وهو ترجيح الفعل على الترك لا غير واما ما اختص به كل واحد منهما فمشكوك فيه
وان لم يظهر فيه قصد القربة فهو دليل على القدر المشترك بين الواجب والمندوب والمباح وهو رفع
الحرج عن الفعل لا غير والذي يمتاز به كل واحد منها مشكوك فيه ايضا هذا حاصل كلامه وقال ابن الحاجب
المختار انه ان ظهر قصد القربة فهو للندب والا فللاباحة واعلم ان اثبات قول بالاباحة مع ظهور
قصد القربة فيه اشكال ظاهر قال احتج القايل بالاباحة بان فعله لا يكره ولا يحرم والاصل
عدم الوجوب والندب فتبقى الاباحة ورد بان الغالب من فعله الوجوب او الندب وبالندب بان قوله
تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة يدل على الرجحان والاصل عدم الوجوب وبالوجوب
بقوله تعالى واتبعوه وقل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني وما اتاكم الرسول فخذوه واجماع الصحابة على

بلغ

وجوب

وجوب الغسل بالتقا الختانين لقول عايشة فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا واجيب
بان المتابعة هي الاتيان بمثل فعله على وجهه وما اتاكم معناه وما امركم بدليل وما نهاكم واستدلال الصحابة
بقوله خذوا عني مناسككم اقول استدل القايلون بان فعله المجرد يدل على الاباحة بان فعله
لا يكون حراما ولا مكروها ايضا لان الاصل عدمه ولان الظاهر خلافه فان وقوع ذلك من احاد عدول
المسلمين نادر فكيف من اشرف المسلمين وحينيذ فاما ان يكون واجبا او مندوبا او مباحا والاصل
عدم الوجوب والندب لان رفع الحرج عن الفعل والترك ثابت وزيادة الوجوب والندب لا تثبت
الا بدليل ولم يتحقق فتبقى الاباحة واجيب بان الغالب على فعله الوجوب او الندب فيكون الحمل على الاباحة
حملا على المرجوح وهو ممتنع ولك ان تقول يلزم من عدم الحمل على الاباحة لمرجوحيتها عدم ادخالها
في التوقف بالضرورة والمصنف قد خالف فيها لاجرم ان الامام لم يجب بهذا وانما اجاب به في الحاصل فتبعه
المصنف قوله وبالندب اي واحتج القايلون بالندب بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة
فان وصف الاسوة بالحسنة يدل على الرجحان والوجوب منتف لكونه خلاف الاصل ولقوله لكم ولم يقل عليكم
فتعين الندب ولم يجب المصنف هنا عن هذا بل جمع بينه وبين دليل الايجاب واجاب عنهما بجواب واحد
وهو ان الاسوة والمتابعة شرطهما العلم بصفة الفعل كما سياتي قوله وبالوجوب اي احتج القايل بالوجوب
بالنص والاجماع اما النص فامور منها قوله تعالى فامنوا بالله ورسوله النبي الامي الذي يومن بالله وكلماته واتبعوه
والامر للوجوب ومنها قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني فانه يدل على ان محبة الله تعالى
مستلزمة للمتابعة ومحبة الله تعالى واجبة اجماعا ولازم الواجب واجب فتكون المتابعة واجبة ومنها
قوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وجه الدلالة ان الاخذ هنا معناه الامتثال ولا شك ان الفعل الصادر
من الرسول صلى الله عليه وسلم قد اتانا اياه فيكون امتثاله واجبا للاية واما الاجماع فلان الصحابة اختلفوا في
وجوب الغسل من الجماع بغير انزال فسالوا عمر عايشة رضي الله عنها فقالت فعلته انا ورسول الله صلى الله
عليه وسلم فاغتسلنا فاجمعوا على الوجوب واجيب عن الدليلين الاولين بوجهين احدهما ان المتابعة المامور
بها مطلقة لا عموم لها الثاني وعليه اقتصر المصنف ان المتابعة هي الاتيان بمثل فعله على الوجه الذي
اتى به من الوجوب او غيره حتى لو فعله الرسول على قصد الندب مثلا ففعلناه على قصد الاباحة او الوجوب
لم تحصل المتابعة وحينيذ فيلزم ان يكون الامر بالمتابعة موقوفا على معرفة الجهة فاذا لم نعلم لم نكن مامورين
بها وفي المحصول والاحكام وغيرهما ان التاسي والمتابعة معناهما واحد فلذلك جعل المصنف جواب المتابعة
جوابا عن التاسي الذي استدل به القايل بالندب كما تقدم وذكر الامدي المتابعة والتاسي شرطا ثالثا

فقال هو الابيان بمثل ما فعل الغير على الوجه الذي اتى به لكونه اتى به ادا لا تقال في اقوام صلوا الظهر مثلا
ان احدهم تاسى بالاخر وهذا الشرط ذكره ايضا الامام في الكلام على حجيه الاجماع والجواب عن الايه الثالثه
ان قوله تعالى وما اتاكم معناه وما امركم يدل عليه انه ذكر في مقابلة قوله وما نهاكم واما الاجماع على وجوب
الغسل فاجاب عنه صاحب الحاصل بان الصحابه لم يرجعوا الى مجرد الفعل بل لانه فعل في باب المناسك
وقد كانوا مامورين باخذ المناسك عنه لقوله خذوا عني مناسككم هذا لفظه فتبعه عليه المصنف وهو
جواب صحيح فانه وان كان سبب وروده انما هو الحج لكن اللفظ عام قال الجوهري والنسك العباده
والناسك العابد قال الثالثه جهة فعله تعلم اما بتنصيصه او بتسويته بما علم جهته
او بما علم انه امتثال ايه دلت على احدها او بيانها وخصوصا الوجوب بامارته كالصلاة باذان واقامه وكونه
موافقه نذر او ممنوعا لو لم يجب كالركوعين في الخسوف والندب بقصد القربه مجردا او كونه قضا للمندوب
اقول لما تقدم ان المتابعه مامور بها وان شرط المتابعه العلم بجهة الفعل وان فعله المجرد
لا يدل على حكم معين شرع المصنف في بيان الطرق التي تعلم بها الجهه وقد تقدم ان فعله منحصر في الوجوب
والندب والاباحه وحينئذ فالطريق قد تعم الثلث وقد يخص بعضها فالعام اربعة اشيا احدها التنصيص
بان يقول هذا الفعل واجب او مندوب او مباح الثاني التسويه ومعناه ان يفعل فعلا ثم يقول هذا الفعل
مثل الفعل الفلاني وذلك الفعل قد علمت جهته ولم يصرح الامام ولا مختصر كلامه بالتسويه نعم ذكروا
انه يعلم ايضا بالتخيير بينه وبين فعل ثبتت جهته قالوا لان التخيير لا يكون بين حكمين مختلفين اي بين واجب ومندوب
او مندوب ومباح ولما كان التخيير بين الفعلين على هذا التقدير تسويه بينهما عبر المصنف بالتسويه لانها
اعم وهو من محاسن كلامه الثالث ان يعلم بطريق من الطرق ان ذلك الفعل امتثال لايه دلت على احد الاحكام
الثلثه بالتعيين واليه اشار بقوله او بما علم انه امتثال وهو معطوف على قوله بتنصيصه وما فيه مصدريه التقدير
او يعلمنا انه الرابع ان يعلم ان ذلك الفعل بيان لايه مجمله دلت على احد الاحكام حتى اذا دلت الايه على اباحه
شي مثلا وذلك الشي مجمل ثم بينه بفعله فان ذلك الفعل يكون مباحا لان البيان كالمبين واليه اشار بقوله او بيانها
وهو مرفوع عطفا على قوله امتثال هكذا ذكره الامام هنا فتبعوه عليه وفيه نظر لان البيان واجب
عليه فيكون الفعل المبين يقع واجبا عنه وان فعله لا يجب علينا وقد صرح الامام بذلك في باب المجمل والمبين
قوله وخصوصا اي ويعلم خصوصا الوجوب بثلثة اشيا احدها بالامارات الداله على كون الشي
واجبا كالاذان والاقامه في الصلوة الثاني ان يكون موافقا لفعل نذره كما اذا قال ان هزم العدو فلله علي
صوم الغد فصام الغد بعد الهزيمه الثالث ان يكون الفعل ممنوعا لو لم يكن واجبا كالركوع الثاني في الخسوف

وبهذا الطريق يستدل على وجوب الختان لكنه ينتقض بسجود السهو وسجود التلاوة في الصلاه وغيرهما وبرفع
اليدين على التوالي في تكبيرات العيد وفي المحصول ومختصراته انه يعلم ايضا بكونه قضا للواجب والعجب من
ترك المصنف له مع ذكره اياه في المندوب قوله والندب اي ويعلم خصوصا الندب بامرين احدهما ان
يعلم انه قصد القربة وتجرد ذلك عن امارة تدل على خصوص الوجوب او الندب فانه يدل على انه مندوب
لان الاصل عدم الوجوب الثاني كون الفعل قضا للمندوب فانه يكون مندوبا ايضا وفي المحصول ومختصراته انه
يعلم ايضا بان يداوم على الفعل ثم يتركه من غير نسخ وانه يعلم المباح بخصوصه بان يفعل فعلا ليس عليه امارة على
شي لانه لا يفعل محرما ولا مكروها والاصل عدم الوجوب والندب وهذا مخالف لما ذكروه قبيل ذلك من ترجيح
الوقف فلذلك حذفه المصنف قال الرابعة الفعلان لا يتعارضان فان عارض فعله الواجب اتباعه
قولا تقدم ما نسخه وان عارض متاخرا عاما فبالعكس وان اختص به نسخه في حقه وان اختص بنا خصصنا وحقنا قبل
الفعل ونسخ عنا بعده وان جهل التاريخ فالاخذ بالقول في حقنا لاستبداده اقول التعارض بين
الامرين هو تقابلهما على وجه يمنع كل واحد منهما مقتضى صاحبه ولا يتصور التعارض بين الفعلين بحيث يكون احدهما
ناسخا للاخر او مخصصا له لانهما ان لم يتناقض احكامهما فلا تعارض وان تناقضت فكذلك ايضا لانه يجوز ان يكون
الفعل في وقت واجبا وفي مثل ذلك الوقت خلافه من غير ان يكون مبطلا للحكم الاول لانه لا عموم للافعال بخلاف
الاقوال نعم اذا كان مع الفعل الاول قول يقتضي وجوب تكراره فان الفعل الثاني قد يكون ناسخا او مخصصا لذلك
القول كما سياتي لا للفعل فلا يتصور التعارض بين الفعلين اصلا لا انما يقع بين القولين وقد ذكر المصنف حكمه
في الكتاب السادس او بين القول والفعل وقد ذكره المصنف ها هنا وله ثلثه احوال احدها ان يكون القول
متقدما والثاني عكسه والثالث ان يجهل الحال قوله فان عارض فعله الواجب الى اخره هذا هو الحال الاول
وحاصله ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا فعل فعلا وقام الدليل على انه يجب علينا اتباعه فيه فانه يكون ناسخا للقول
المتقدم عليه المخالف له سوا كان ذلك القول عاما كما اذا قال صوم يوم كذا واجب علينا ثم افطر ذلك اليوم وقام الدليل
على اتباعه كما فرضنا او كان خاصا به او خاصا بنا واحترز بقوله الواجب اتباعه عما اذا لم يدل دليل على
انه يجب علينا ان نتبعه في ذلك الفعل فانه يستثنى منه صوره واحده لا يكون فيها ناسخا بل مخصصا وهو ما اذا
كان القول المتقدم عاما ولم يعمل بمقتضاه لانه ان عمل بمقتضاه او كان خاصا به عليه الصلاة والسلام كان نسخا وان
كان خاصا بنا فلا تعارض اصلا ولم يذكر المصنف حكم الذي لم يقم الدليل على وجوب اتباعه فيه في شي من الاقسام
لعدم الفايده بالنسبة الينا قوله وان عارض متاخرا هذا هو الحال الثاني وهو ان يكون القول متاخرا عن الفعل
المذكور وهو الذي دل الدليل على انه يجب علينا اتباعه فيه فنقول ان لم يدل الدليل على وجوب تكرار الفعل فلا

بلغ

العلامه

تعارض بينه وبين القول المتأخر اصلا وتركه المصنف لظهوره وان دل الدليل على وجوب تكراره عليه وعلى امته
فالقول المتأخر قد يكون عاما اي متناولا له صلى الله عليه وسلم ولامته وقد يكون خاصا به وقد يكون خاصا بنا فان
كان عاما فانه يكون ناسخا للفعل المتقدم كما اذا صام عاشورا مثلا ودل الدليل على وجوب تكراره وعلى
تكليفنا به ثم قال لا يجب علينا صيامه واليه اشار بقوله وان عارض متأخرا عاما فبالعكس اي وان عارض فعله
الواجب اتباعه قولا متأخرا عاما فانه يكون القول ناسخا للفعل وان كان خاصا به صلى الله عليه وسلم كما اذا قال
في المثال المذكور لا يجب علي صيامه فليس فيه تعارض بالنسبة الى الامة لعدم تعلق القول بهم فيستمر تكليفهم به واما
في حقه صلى الله عليه وسلم فان القول يكون ناسخا للفعل واليه اشار بقوله وان اختص به نسخه في حقه وان كان
خاصا بنا كما اذا قال في المثال المذكور لا يجب عليكم ان تصوموا فلا تعارض فيه بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم
فيستمر تكليفه به واما في حقنا فانه يدل على عدم التكليف بذلك الفعل ثم ان ورد قبل صدور الفعل منا
كان مخصصا اي مبينا لعدم الوجوب وان ورد بعد صدور الفعل فلا يمكن حمله على التخصيص لاستلزامه
تأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون ناسخا للفعل المتقدم والتفصيل المذكور انما يأتي اذا كانت دلالة الدليل
الدال على وجوب اتباع الفعل بطريق الظهور كما اذا قال هذا الفعل واجب علينا وعلى المكلفين فاما اذا
كان بطريق القطع كما اذا قال انه واجب علي وعليكم فلا يمكن حمل القول المتأخر على التخصيص بل يكون
ناسخا مطلقا ثم ان هذا كله فيما اذا كان الفعل المتقدم مما يجب اتباعه كما تكلم فيه المصنف فان لم يكن كذلك
فلا تعارض فيه بالنسبة الى الامة لان الفعل لم يتعلق بهم واما بالنسبة اليه فان كان الفعل مما دل الدليل
على وجوب تكرره عليه وكان القول المتأخر خاصا به صلى الله عليه وسلم او متناولا له وللامة بطريق
النص كقوله لا يجب علي ولا عليكم فيكون القول ناسخا للفعل وان كان متناولا لا بطريق الظهور كقوله لا
يجب علينا فيكون الفعل السابق مخصصا لهذا العموم لان المخصص لا يشترط تأخره عن العام عندنا واهمل
المصنف ذلك كله لانه لا يخفى **قوله** فان جهل هذا هو الحال الثالث وهو ان يكون المتأخر من القول
والفعل مجهولا فان امكن الجمع بينهما بالتخصيص او غيره فلا كلام وان لم يمكن الجمع ففيه ثلاث مذاهب
جارية فينا لقائلين العمل وفيه عليه الصلوة والسلام لمعرفة ما كان يجب عليه مثلا او يحرم احدها
وهو المختار في الاحكام والمحصول ومختصره انه يقدم القول لكونه مستقلا بالدلالة موضوعا لها بخلاف
الفعل فانه لم يوضع للدلالة وان دل فانما يدل بواسطة القول والثاني انه يقدم الفعل لانه ابين واوضح في
الدلالة ولهذا يبين به القول كالخطوط الهندسية والثالث انا نتوقف الى الظهور لتساويهما في وجوب
العمل واختار ابن الحاجب الوقف بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم والاخذ بالقول بالنسبة الى الامة دون

بينها

بينهما بانا متعبدون بالعمل فاخذنا بالقول لظهوره ولا ضرورة بنا الى الحكم باحدهما بالنسبة اليه عليه
السلام ووافق المصنف مختار الجمهور بالنسبة الى الامة وسكت عن القسم الاخر واليه اشار بقوله فالاخذ
بالقول في حقنا لاستبداده اي لاستقلاله وهو ظاهر في اختيار ما اختاره ابن الحاجب **قال** بلغ
الخامسة انه عليه السلام قبل النبوة تعبد بشرع وقيل لا وبعدها فالاكثر على المنع وقيل امر بالاقتباس ويكذبه
انتظاره الوحي وعدم مراجعته ومراجعتنا قيل راجع في الرجم قلنا للالزام استدل بايات امر فيها باقتفاء
الانبياء السالفة عليهم السلام قلنا في اصول الشريعة وكلياتها **اقول** اختلفوا في ان النبي صلى الله عليه
وسلم هل كلف قبل النبوة بشرع احد من الانبياء فيه ثلاث مذاهب حكاها الامام واتباعه كصاحب
الحاصل من غير ترجيح احدها نعم واختاره ابن الحاجب ثم المصنف وعبر بقوله تعبد وهو بضم
التاء والعين اي كلف ولم يستدل عليه لعدم فائدته الآن واستدل له في المحصول بكونه داخلا في
دعوة من قبله وعلى هذا فقيل كلف بشرع نوح وقيل ابراهيم وقيل موسى وقيل عيسى حكاها الامدي
وقيل بشرع ادم كما نقل عن حكايته ابن برهان وقيل جميع الشرايع شرع له حكاه بعض شراح المحصول
عن المالكية والثاني لا اذ لو كان مكلفا بشريعة لوجب عليه الرجوع الى علمائها وكتبها ولو راجع لنقل
والثالث الوقف واختاره الامدي واما بعد النبوة فالاكثرون على انه ليس متعبدا بشرع اصلا
واختاره الامام والامدي والمصنف وقيل بل كان متعبدا بذلك اي مامورا باخذ الاحكام من
كتبهم كما صرح به الامام فلذلك عبر عنه المصنف بقوله وقيل امر بالاقتباس فافهمه وهذا
المذهب يعبر عنه بان شرع من قبلنا شرع لنا واختاره ابن الحاجب وللشافعي في المسألة
قولان وبنى عليهما اصلا من اصوله في كتاب الاطعمة اصحهما الاول واختاره الجمهور وابطل المصنف
الثاني بثلثة اوجه احدها انه كان ينتظر الوحي مع وجود تلك الاحكام في شرع من تقدمه والثاني
انه كان لا يراجع كتبهم ولا اخبارهم في الوقايع الثالث ان امته لا يجب عليها المراجعة ايضا وهو
الوجه ذكرها الامام وهي ضعيفة لان الايجاب محله اذا علم ثبوت الحكم بطريق صحيح ولم يرد عليه ناسخ
منهم كما في قوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس وليس المراد اخذ ذلك من كتبهم لان التبديل
قد وقع والتبس المبدل بغيره اعترض الخصم بانه عليه الصلاة والسلام رجع الى التوراة لما
ترافع اليه اليهود في زنا المحصن والجواب ان الرجوع اليها لم يكن لاثبات شرع بل لالزام اليهود
فانهم انكروا ان يكون في التوراة ايضا وجوب الرجم **قوله** استدل اي استدل الخصم بايات دالة
على انه عليه الصلاة والسلام مامور باقتفاء الانبياء السالفة عليهم الصلوة والسلام اي باتباعهم فيها

فمنها قوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا وقوله تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم وقوله
تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده وشرعتهم من الهدى وقوله تعالى انا انزلنا التوراة فيها
هدى ونور يحكم بها النبيون الاية وهو عليه الصلاة والسلام سيد النبيين واجاب المصنف بان
المراد وجوب المتابعة في الاشيا التي لم تختلف باختلاف الشرايع وهي اصول الديانات والكليات
الخمس اي حفظ النفوس والعقول والاموال والانساب والاعراض قال الباب
الثاني في الاخبار وفيه فصول الاول فيما علم صدقه وهو سبعة الاول ما علم وجود مخبره
بالضرورة او الاستدلال الثاني خبر الله تعالى والا لكان في بعض الاوقات اكمل منه تعالى الثالث خبر
رسوله صلى الله عليه وسلم وللتقيد دعواه الصدق وظهور المعجز على وفقه الرابع خبر كل الامة لان
الاجماع حجة الخامس خبر جمع عظيم عن احوالهم السادس الخبر المحفوف بالقراين السابع المتواتر
وهو خبر بلغت رواته في الكثرة مبلغا احالت العادة تواطيهم على الكذب وفيه مسايل اقول
الخبر قسم من اقسام الكلام وهو يطلق على اللساني والنفساني والخلاف في انه هل هو مشترك بينهما او حقيقة
في الاول مجاز في الثاني او عكسه كالخلاف في الكلام وقد عرفه المصنف في تقسيم الالفاظ بانه الذي يحتمل
التصديق والتكذيب وتقدم الكلام هناك عليه فلذلك استغنى عن ذكره هنا ثم ان الخبر من
حيث هو خبر يحتمل الصدق والكذب مطلقا لكنه قد يقطع بصدقه او كذبه لامور خارجة وقد لا يقطع
بواحد منهما لعدم عروض موجب القطع به فصار الخبر على ثلثة اقسام فلذلك ذكر في الباب ثلثة فصول
لكل قسم منها فصل وهذا اذا قلنا ان الخبر منحصر في الصدق والكذب وجعل الجاحظ بينهما واسطة
فقال الصدق هو المطابق مع اعتقاد كونه مطابقا والكذب هو الذي لا يكون مطابقا مع اعتقاد عدم المطابقة
فاما الذي ليس معه اعتقاد سواء كان مطابقا او غير مطابق فانه ليس بصدق ولا كذب والاكثرون قالوا الصدق
هو المطابق للواقع مطلقا والكذب ما ليس بمطابق مطلقا الفصل الاول فيما علم صدقه وهو سبعة اقسام
الاول الخبر الذي علم وجود مخبره اي المخبر به وهو بفتح البا والعلم به اما بالضرورة كقولنا الواحد نصف الاثنين
واما بالاستدلال كقولنا العالم حادث وكالخبر الموافق لخبر المعصوم الثاني خبر الله تعالى والا لكان في بعض
الاوقات وهو وقت صدقنا وكذبه اكمل منه تعالى لان الصدق صفة كمال والكذب صفة نقص وهذا القسم وما
بعده علمنا فيه اولا صدق الخبر ثم استدللنا بصدقه على وقوع المخبر عنه بخلاف الاول فانا علمنا اولا وقوع
المخبر عنه ثم استدللنا بوقوعه على صدق الخبر الثالث خبر الرسول صلى الله عليه وسلم والمعتمد في حصول
العلم به هو دعواه الصدق في كل الامور وظهور المعجز عقيب هذه الدعوى قال في المحصول ولا يثبت

المدعي

ذكر الشارح الكليات الخمس بعد هذا والقياس ... الباب الثاني ... وذكر الاديان بدل الاعراض

المدعي الا باثبات وقوع هذا كله قال وكيف وقد جوز بعضهم وقوع الذنب منهم عمدا واتفقوا على جوازه في
حال السهو والنسيان وقد لاح مما قاله اشكال على المصنف في تجويزه الصغاير سهوا ودعواه العلم بالصدق
مطلقا ثم ان اراد الصدق في الاحكام وهو الذي يقتضيه كلام الامام في المعالم فلا تعارض لانهم معصومون
عن الخطا فيه عند طايفة كما تقدم الرابع خبر كل الامة لان الاجماع حجة كما سياتي هكذا استدل عليه الامام
فتبعه المصنف وغيره فان اراد بالحجة ما هو مقطوع به وهو الذي صرح به الامدي هنا فالاجماع ليس كذلك
عندهما كما ستعرفه وان اراد بالحجة ما يجب العمل به فمسلم لكنه لا يلزم من ذلك ان يكون مقطوعا به لان اخبار الا حاد
والعمومات وغيرهما يجب العمل بها مع انها ظنية الخامس ان الخبر جمع عظيم يستحيل تواطيهم على الكذب عن
شي من احوالهم كالشهوة والنفرة فانه لا يجوز ان يكون كلها كذبا كما قاله في المحصول اي بل لا بد ان يكون فيها ما
هو صدق قطعا وليس المراد انا نقطع بصدق الجميع فانه باطل قطعا قال ولكن لكل ذا اخبر كل واحد
منهم عن شي لم يخبر به صاحبه السادس الخبر المحفوف بالقراين كخبر ملك عن موت ولد ولا مريض عنده
سواه مع خروج النسا على هيئة منكرة من البكا ونشر الشعر وخروج الملك ورا الجنازة على هذه الهيئة
فانه يفيد العلم كما جزم به المصنف واختاره الامام والامدي وابن الحاجب ونقلوا عن الاكثرين خلافه السابع
الخبر المتواتر والتواتر لغة هو التتابع يقال تواتر القوم اذا جا الواحد بعد الواحد بفترة بينهما وفي الاصطلاح
كل خبر بلغت رواته في الكثرة مبلغا احالت العادة تواطوهم على الكذب فروع جعلها بعضهم من
المقطوع بها كما قاله في المحصول احدها اذا اخبر شخص عن امر بحضرة الرسول صلى الله عليه وسلم ولم ينكره
فقال بعضهم يكون تصديقا له مطلقا والحق انه يكون تصديقا ان كان في امر ديني لم يتقدم بيانه او تقدم وكان
مما يجوز نسخه وكذلك اذا كان في امر دنيوي وعلمنا انه عليه الصلوة والسلام علم بذلك وادعى المخبر علمه
مع استشهاده به الثاني اذا اخبر شخص عن امر بحضرة جمع عظيم بحيث لو كان كاذبا لما سكتوا عن تكذيبه
فامسكوا عن ذلك فانه يفيد ظن صدقه وقال جماعة يفيد اليقين لامتناع جهلهم به في العادة ومع عدم الجهل
يمتنع عادة ان لا يكذبوه الثالث قال جماعة من المعتزلة الاجماع على ان العمل بموجب الخبر يدل على صحته
قطعا لان العادة في المظنون ان يقبله بعضهم ويرده بعضهم وما قالوه باطل الرابع قال بعض الزيدية
بقا النقل مع توفر الدواعي على ابطاله يدل على القطع بصحته وما قالوه ليس بشي الخامس تمسك
جماعة في القطع بالخبر بان العلما ما بين محتج به ومؤول له وذلك يدل على اتفاقهم على قبوله وهو ضعيف
لاحتمال ان يكون قبوله كخبر الواحد قال الاولى انه يفيد العلم مطلقا خلافا للسمنية وقيل
يفيد عن الموجود لا عن الماضي لنا انا نعلم بالضرورة وجود البلاد النايية والاشخاص الماضية قبل الجد

خ ومؤول

بلغ

التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين قلنا للاستيناس الـ[ـثالث] انه اذا تواتر الخبر افاد العلم فلا حاجه
الي النظر خلافا لامام الحرمين والحجه والكعبي والبصري وتوقف المرتضي لنا لو كان نظريا لم يحصل لمن لا يتاتي له كالبله
والصبيان قيل يتوقف علي العلم بامتناع تواطوهم وان لا داعي لهم الي الكذب قلنا حاصل بقوه قرينه من
الفعل فلا حاجه الي النظر اقول الاكثرون علي ان المتواتر يفيد العلم مطلقا وقالت السمنيه لا يفيد
مطلقا وقيل ان كان خبرا عن موجود افاد وان كان عن ماض فلا والسمنيه بضم السين وفتح الميم فرقه من عبدة
الاوثان كذا قاله الجوهري والدليل علي ما قلناه انا نعلم بالضروره وجود البلاد البعيده كمكه وقسطنطينية
والاشخاص الماضيه كالشافعي وجالينوس اعترض الخصم بانا نجد التفاوت بين خبر التواتر وبين
غيره من المحسوسات والبديهيات كقولنا الواحد نصف الاثنين وحصول التفاوت دليل احتمال
النقيض واحتمال النقيض مناف للعلم واجاب المصنف بان التفاوت الحاصل سببه ان بعض القضايا
يكثر استعمالها وتصور طرفيها وبعضها لا يكثر فلذلك يستانس العقل ببعضها دون بعض فاذا وردت
القضيه الاولي جزم العقل بها بسرعه بخلاف القضيه الثانيه مع اشتراكهما في العلميه وهذا الجواب
ذكره في الحاصل ولكن بعد ان منع ان العلوم لا تتفاوت واقتصار المصنف عليه يوهم اختيار عدم تفاوتها
والمشهور خلافه ويحتمل ان يكون مراد المصنف انما هو منع التفاوت واسند المنع بالاستيناس
ولم يذكر الامام شيا من هذين الجوابين بل اجاب بانه تشكيك في الضروريات فلا يسمع المسله
الثانيه ذهب الجمهور الي ان العلم الحاصل عقب التواتر ضروري اي لا يحتاج الي نظر وكسب واختاره
الامام واتباعه وابن الحاجب وذهب امام الحرمين والكعبي وابو الحسين البصري الي انه نظري ونقله المصنف تبعا
للامام عن حجه الاسلام الغزالي وفيه نظر فان كلامه في المستصفي مقتضاه موافقة الجمهور فتامله وتوقف
المرتضي من الشيعه واختاره الامدي في الاحكام ومنتهي السول ثم استدل المصنف علي مذهبه بانه لو كان
نظريا لكان غير حاصل لمن لا يتاتي منه النظر كالبله والصبيان وليس كذلك احتج الخصم بان العلم الحاصل عقيب الخبر
متوقف علي العلم بامتناع تواطي المخبرين علي الكذب في العاده وعلي العلم بان لا داعي لهم الي الكذب من حصول
منفعه او دفع مضره وهذه المقدمات نظريه والموقوف علي النظري اولي ان يكون نظريا واجاب
المصنف تبعا للحاصل بان هذه المقدمات حاصله بقوه قريبه من الفعل اي اذا حصل طرفا المطلوب
في الذهن حصلت عقبه من غير نظر وتعب قال الثالثه ضابطه افادة العلم وشرطه ان
لا يعلمه السامع ضروره وان لا يعتقد خلافه لشبهة دليل او تقليد وان يكون سند المخبرين احساسا
به وعددهم مبلغا يمتنع تواطوهم علي الكذب وقال القاضي لا يكفي الاربعه والا لافاد قول كل اربعه

فلا يجب

~~التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين قلنا للاستيناس الـ[ـثالث] انه اذا تواتر الخبر افاد العلم فلا حاجه~~
~~الي النظر خلافا لامام الحرمين والحجه والكعبي والبصري وتوقف المرتضي لنا~~ فلا يجب تزكية شهود الزنا لحصول العلم
بالصدق او الكذب وتوقف في الخمسه ورد بان حصول العلم بفعل الله تعالي فلا يجب الاطراد وبالفرق بين
الروايه والشهادة وشرط اثنا عشر كنقباء موسي وعشرون لقوله تعالي ان يكن منكم عشرون واربعون لقوله
تعالي ومن اتبعك من المومنين وكانوا اربعين وسبعون لقوله تعالي واختار موسي قومه سبعين رجلا
وثلثمايه وبضعه عشر عدد اهل بدر والكل ضعيف ثم ان اخبروا عن عيان فذاك والا فيشترط ذلك في
كل الطبقات الرابعه مثلا لو اخبر واحد بان حاتما اعطي دينارا واخر انه اعطي جملا وهلم جرا تواتر القدر
المشترك لوجوده في الكل اقول ضابط الخبر المتواتر هو حصول العلم فمتي افاد الخبر بمجرده العلم
تحققنا انه متواتر وان جميع شرائطه موجوده وان لم يفد تبينا عدم تواتره او فقدان شرط من شروطه
وهي اربعه كما حكاها المصنف تبعا للامام والامدي فالاولان راجعان الي السامعين ولم يذكرهما الامام
في المعالم ولا ابن الحاجب في مختصره والاخيران راجعان الي المخبرين احدها ان لا يكون السامع للخبر المتواتر
عالما بمدلوله بالضروره فانه ان كان كذلك لم يفد المتواتر علما لامتناع تحصيل الحاصل الثاني ان لا
يكون معتقد الخلاف مدلوله اما لشبهه دليل ان كان من العلما او لتقليد ان كان من العوام فان ارتسام
ذلك في ذهنه واعتقاده له مانع من قبول غيره والاصغا اليه ومن هذا ما ورد في الحديث حبك للشي
يعمي ويصم وهذا الشرط نقله في المحصول عن الشريف المرتضي ولم يصرح فيه بموافقته ولا بمخالفته قال
وانما اعتبره لانه يري ان الخبر المتواتر دال علي امامه ~~علي امامه~~ علي رضي الله عنه وان المانع من افادته
العلم عند الخصم هو اعتقاد خلافه والثالث ان يكون سند المخبرين اي مستندهم في الاخبار هو
الاحساس بالمخبر عنه اي ادراكه باحدي الحواس الخمس فان اخبروا عما استند الي الدليل العقلي
كحدوث العالم لم يفد العلم لان التباس الدليل عليهم محتمل قال في البرهان ولا معني لتقييد المستند
بالمحسوس فان المطلوب يحصل والخبر عن العلم الضروري في الوجه التقييد به لمدخل قرائن الاحوال وتبعه
علي ما قاله صاحب الحصول والمختصر لكلامه فقيد وه بذلك وفيه نظر فان قرائن الاحوال لها استناد
الي الحس وليست عقليه محضه فلذلك عدل المصنف الي العباره المشهوره الرابع ان يبلغ عدد
المخبرين مبلغا يمتنع بحسب العاده ان يتواطوا علي الكذب ويختلف ذلك باختلاف المخبرين والوقايع
والقرائن هذا حاصل ما ذكره المصنف من الشروط وقد علم منه انه لا يشترط عنده في المخبرين بلغ
الاسلام ولا العداله ولا اختلاف الدين والبلد والوطن والنسب ولا وجود الامام المعصوم ولا دخول

اهل الذلة فيهم ولاكثرتهم بحيث لاتحصرهم عدد ولاتحويهم بلد وفي كل ذلك خلاف حكاه الامدي وابن
الحاجب والامام **قوله** وقال القاضي اي ابو بكر لا تكفي الاربعة في افادة العلم اذ لو افادة قول الاربعة
الصادقين لافادة قول كل اربعة صادقين لان الحكم على الشي حكم على مماثله ولو كان كذلك لم يجب تزكية شهود
الزنا لانه ان حصل علم القاضي بهم فقد علم صدقهم فيستغني عن التزكية وان لم يحصل العلم بذلك فيلزم ان يعلم
كذبهم لان الغرض ان حصول العلم بالصدق من لوازم قول اربعة صادقين فحيث لم يحصل العلم بالصدق فقد
انتفى اللازم واذا انتفى اللازم انتفى الملزوم وهو قول اربعة صادقين وانتفا قول الاربعة الصادقين لا
يجوز ان يكون لانتفا القول ولا لانتفا الاربعة لانه خلاف الفرض فتعين ان يكون لانتفا الصدق واذا انتفى
الصدق تعين الكذب لانه لا واسطة بينهما وحينئذ فنقول **ـــ** اذاً علم كذبهم لم يحتج ايضا
الي التزكية لخلوها عن الفايدة فثبت انه لو افادت الاربعة العلم لم يجب تزكية شهود الزنا وتزكيتهم
واجبة اتفاقا فبطل الاول وهذا المعنى راجع منه **قوله** وتوقف يعني ان القاضي توقف في ان
الخمسة هل يفيد العلم ام لا ووجه توقفه انه يحتمل ان يقال انها لا تفيد العلم اذ لو افادته لافادة
قول كل خمسة ويلزم من ذلك ان لا يجب تزكيتها اذا شهدت بالزنا بعين ما قلناه في الاربعة ويحتمل
ان يقال انها تفيد ولا يلزم منه عدم التزكية بخلاف الاربعة وذلك لانا نسلم ان كل خمسة صادقة تفيد
العلم وانه اذا شهد خمسة بالزنا ولم يحصل العلم بقولها لا تكون صادقة وانه اذا انتفى الصدق تعين
الكذب واما قولهم اذا تعين الكذب فلا حاجة الي التزكية فممنوع لان الكذب قد يكون من واحد من
الخمسة وقد يكون من اثنين فصاعدا فان كان من واحد لم تبطل الحجة لبقا النصاب المعتبر وهو
الاربعة وان كان من اثنين فصاعدا بطلت فاوجبنا التزكية حتى نعلم هل بقي النصاب ام لا بخلاف
الاربعة فان كذب لاحدهم مسقط للحجة **قوله** ورُدَّ اي ورد قول القاضي بانه لا تكفي الاربعة
بوجهين احدهما **ـــ** ان حصول العلم عقب الخبر المتواتر بفعل الله تعالى عنده وعند غيره من الاشاعرة ولا
يجب حينئذ اطراده لجواز ان يخلق الله تعالى العلم عند قول اربعة دون اربعة **الثاني** ان الفرق بين
الرواية والشهادة ثابت فان الاربعة في الرواية زايدة على العدد المشروط بخلاف الاربعة في الشهادة
فلا يلزم من ترتب العلم على الاول ترتبه على الثاني وايضا الشهادة تقتضي شرعا خاصا فلا يبعد فيها
الاتفاق على المشهود عليه لعداوة بخلاف الرواية **قوله** وشرط اي وشرط بعضهم في عدد التواتر
اثنى عشر لان موسى عليه السلام بعثهم ليعرفوه احوال بني اسرايل كما قال تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا
فلولم يحصل العلم بقولهم لم يبعثهم وشرط بعضهم عشرين لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون

يغلبوا

يغلبوا مائتين فان مثل هذا الكلام في العادة يستدعي الجواب بان ذلك العدد موجود فيهم فدل علي
حصول العلم بقولهم ومنهم من شرط اربعين لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المومنين
وكانوا اربعين ووجه الدلالة ان مَن ان كانت مجرورة عطفا على الكاف كما قاله بعضهم فان كون الله تعالى
كافيهم يقتضي حراسته لهم دينا ودنيا ويستحيل مع ذلك تواطوهم على الكذب وان كانت مرفوعة عطفا
علي الاسم المعظم فكذلك لان الذين رضيهم الله ان يكفوا النبي صلى الله عليه وسلم اموره وسلوها لا يتفقون تتقولوها
على كذب وشرط بعضهم سبعين لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وانما اختارهم
ليخبروا قومهم وشرط بعضهم ثلثماية وبضعة عشر بعدد اهل بدر لان الغزوة تواترت عنهم والبضع
بكسر الباء من العرب من يفتحها وهو ما بين الثلاث الى التسع قاله الجوهري وفي المحصول ان بعضهم شرط
عدد اهل بيعة الرضوان وهم الف وخمسماية كما قاله في البرهان وهذه الاقوال كلها ضعيفة كما قال المصنف
لانها تقييدات لا دليل عليها وما ذكروه فانه بتقدير تسليمه لا يدل على كون العدد شرطا
لتلك الوقايع وعلى كونه مفيدا للعلم لجواز ان يكون حصوله في تلك الصور من خواص المقرود بن
قوله ثم ان اخبروا يعني ان الجمع الذي يستحيل تواطوهم على الكذب ان اخبروا عن عيان اي
مشاهدة فلا كلام وان نقلوا عن غيرهم فيشترط حصول هذا العدد ايضا في كل الطبقات وهو
معنى قولهم لابد من استوا الطرفين والواسطة وتعبير المصنف بالعيان غير واف بالمراد فان العيان
بكسر العين هو الروية كما قاله الجوهري والخبر قد لا يكون مستندا اليها **المسئلة الرابعة** التواتر
قد يكون لفظيا وهو كما تقدم وقد يكون معنويا وهو ان ينقل العدد الذي يستحيل تواطوهم على الكذب
وقايع مختلفة مشتملة على قدر مشترك كما اذا اخبر واحد بان حاتما اعطى دينارا واخبر اخر انه اعطى جملا
واخبر اخر انه اعطى شاة وهلم جرا حتى بلغ المخبرون عدد التواتر فيقطع بثبوت القدر المشترك لوجوده
في كل خبر من هذه الاخبار والقدر المشترك هنا مجرد الاعطا لا الكرم والجود لعدم وجوده في كل واحد
فافهمه وقوله جرا منون قال صاحب المطالع قال ابن الانباري معنى هلم جرا سيروا وتمهلوا في سيركم
ماخوذ من الجر وهو ترك النعم في سيرها ثم استعمل فيما حصل الدوام عليه من الاعمال قال ابن الانباري فانتصب
جرا على المصدر اي جروا جرا او على الحال او على التمييز اذا علمت **ـــ** هذا علمت ان معنى هلم جرا في مثل هذا انه
استمر في الصور فانجرت اليه جرا فعبر به مجازا عن ورود امثال للاول **قال** **الفصل** الثاني
فيما علم كذبه وهو قسمان الاول **ـــ** ما علم خلافه ضرورة او استدلالا الثاني ما لو صح لتوفر الدواعي
على نقله كما يعلم ان لا بلدة بين مكة والمدينة اكبر منهما اذ لو كان لنقل وادعت الشيعة ان النص دل على

تتواتر

امامة علي رضي الله عنه ولم يتواتر كما لم يتواتر الاقامة والتسمية ومعجزات الرسول قلنا الاولان من الفروع
ولا كفر ولا بدعة في مخالفتهما بخلاف الامامة واما تلك المعجزات فلقلة المشاهدين مسـألة بعض ما
نسب الى الرسول عليه السلام كذب لقوله سيكذب علي ولان منها ما لا يقبل التاويل فيمتنع صدوره
عنه وسببه نسيان الراوي او غلطه او افتراء الملاحدة لتنفير العقلاء اقول الخبر الذي يقطع
بكذبه قسمان الاول الخبر الذي علمنا خلافه اما بالضرورة كقول القائل النار باردة او بالاستدلال
كالخبر المخالف لما علم صدقه من خبر الله تعالى او غيره وكقول القائل العالم قديم الثاني الخبر الذي لو صح
لتواتر لكون الدواعي على نقله متوفرة اما لغرابته كسقوط الخطيب عن المنبر يوم الجمعة او لتعلقه باصل
من اصول الدين كالنص على الامامة فعدم تواتره دليل على عدم صحته ولهذا انا نعلم ان لا مدينة بين مكة والمدينة
اكبر منهما ولا مستند لهذا العلم الا عدم النقل المتواتر وفي المحصول ومختصراته قسم ثالث الخبر الذي يقطع
بكذبه وهو ما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم بعد استقرار الاخبار ثم فتش عنه فلم يوجد في بطون الكتب ولا
في صدور الرواة وخالفت الشيعة في القسم الثاني فادعت ان النص الجلي دل على امامة علي رضي الله عنه
ولم يتواتر كما لم يتواتر غيره من الامور المهمة كالاقامة والتسمية في الصلوة ومعجزات الرسول كحنين الجذع
وتسبيح الحصا ونحوهما ولهذا اختلفوا في افراد الاقامة وفي اثبات التسمية والجواب عن الاولين
وهما الاقامة والتسمية بانهما من الفروع والمخطئ فيهما ليس بكافر ولا مبتدع فكذلك لم تتوفر الدواعي
على نقلهما بخلاف الامامة فانها من اصول الدين ومخالفتها فتنة وبدعة واما المعجزات فعدم تواترها
لقلة المشاهدين لها وللشيعة ان يجيبوا بهذا الجواب فيقولوا انما لم يتواتر النص الدال على امامة علي
لقلة سامعيه قوله مسألة الى اخرها هذه المسألة لم يذكرها ابن الحاجب وحاصلها ان بعض
الاخبار المنسوبة الى النبي صلى الله عليه وسلم كذب قطعا لامرين احدهما انه روي عنه عليه الصلاة والسلام
انه قال سيكذب علي فان كان هذا الحديث كذبا فقد كذب عليه وان كان صدقا فيلزم ان يقع الكذب لان
اخباره حق وهذا الاستدلال ضعيف لانه لا يلزم من كونه صحيحا وقوع الكذب في الماضي لجواز وقوعه
في المستقبل نعم لو قال بعض ما ينسب بصيغة المضارع لتم المدعي الثاني ان من الاخبار المنسوبة
اليه ما هو معارض للدليل العقلي بحيث لا يقبل التاويل فيعلم بذلك امتناع صدوره عنه قوله
وسببه اي وسبب وقوع الكذب امور الاول نسيان الراوي بان سمع خبرا وطال عهده به فنسي
فزاد او نقص وعزاه الى النبي صلى الله عليه وسلم وليس من كلامه الثاني غلطه بان اراد ان ينطق
بلفظ فسبق لسانه الى غيره او كان ممن يرى نقل الخبر بالمعنى فابدل مكان اللفظ المسموع (ولم يشعر)

لفظا

لفظا اخر لا يطابقه ظنا انه يطابقه الثالث افتراء الملاحدة اي الزنادقة وغيرهم من الكفار فانهم
وضعوا احاديث مخالفة لمقتضى العقل ونسبوها الى الرسول عليه السلام تنفيرا للعقلاء عن شريعته
قال الفصل الثالث فيما ظن صدقه وهو خبر العدل الواحد والنظر في طرفين الاول
في وجوب العمل به دل عليه السمع وقال ابن سريج والقفال والبصري دل العقل ايضا وانكر قوم لعدم الدليل
او للدليل على عدمه شرعا او عقلا واحاله اخرون واتفقوا على الوجوب في الفتوى والشهادة والامور
الدنيوية اقول شرع في القسم الثالث من اقسام الخبر وهو الذي لا يعلم صدقه ولا كذبه وله ثلثة
احوال احدها ان يترجح احتمال صدقه كخبر العدل والثاني عكسه كخبر الفاسق والثالث ان يتساوى
الامران كخبر المجهول ولم يتعرض للقسمين الاخيرين لعدم وجوب العمل بهما كما سياتي واشار الى الاول بقوله
فيما ظن صدقه فان ظن الصدق من لوازم رجحان احتماله وعرفه بقوله وهو خبر العدل الواحد واحترز
بالعدل عن القسمين الاخيرين وبالواحد عن المتواتر فان خبر الواحد في اصطلاحهم عبارة عما ليس بمتواتر سواء
كان مستفيضا وهو الذي زادت رواته على ثلثة كما جزم به الامدي وابن الحاجب او غير مستفيض وهو
ما رواه الثلثة او اقل ومقصود الفصل منحصر في طرفين الاول في وجوب العمل به وقد اختلفوا فذهب
الجمهور الى انه واجب لكن قال اكثرهم وجوبه بالدليل السمعي فقط وقال ابن سريج والقفال الشاشي وابو الحسين
البصري دل على وجوبه العقل والنقل وانكر قوم وجوب العمل به ثم اختلف هؤلاء فقالت فرقة منهم لانه لم يقم
على الوجوب دليل ولو ثبت لاوجبناه وقالت فرقة اخرى انما لا نعمل لان الدليل قد قام على عدم الوجوب
واختلف هؤلاء فقال بعضهم ذلك الدليل المانع له شرعي وقال بعضهم عقلي والى هذين المذهبين اشار بقوله
شرعا او عقلا وذهب اخرون الى ان ورود العمل به مستحيل عقلا واعلم ان كلام المحصول يوهم المغايرة
بين هذا المذهب وبين ما قبله فتابعه المصنف والذي يظهر انه متحد به فتامله ويقوي الاتحاد ان صاحب
الحاصل والتحصيل وغيرهما من المختصرين لكلام الامام لم يغايروا بينهما واقتصروا على الاول الا ان يفرق
بينهما بان الاول في الايجاب والثاني في الجواز قوله واتفقوا اي اتفق الكل على وجوب العمل بخبر
الواحد في الفتوى والشهادة والامور الدنيوية كاخبار طبيب او غيره بمضرة شيء مثلا واخبار شخص
عن المالك انه منع من التصرف في ثماره بعد ان اباحها وشبه ذلك من الاراء والحروب ونحوها وهذه
الثلاثة التي ذكرها المصنف ذكرها صاحب الحاصل وعبر في المحصول بقوله ثم ان الخصوم باسرهم
اتفقوا على جواز العمل بالخبر الذي لا يعلم صحته كما في الفتوى والشهادة والامور الدنيوية هذا لفظه
وبين العبارتين فرق لا يخفى قال لنا وجوه الاول انه تعالى اوجب الحذر بانذار

بيان الفرقه

طايفه من الفرقة والانذار الخبر المخوف والفرقة ثلثة والطايفة واحد او اثنان قيل لعل للترجي ولما
تعذر حمل على الايجاب لمشاركته في التوقع قيل الانذار الفتوى قلنا يلزم تخصيص الانذار والقوم بغير
المجتهد بخلاف الرواية ينتفع بها المجتهد وغيره قيل فيلزم ان يخرج من كل ثلثة واحد قلنا خص النص فيه الثاني
انه لو لم يقبل لما علل بالفسق لان ما بالذات لا يكون بالغير والثاني باطل لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا
فتبينوا الثالث القياس على الفتوى والشهادة قيل يقتضيه بيان شرعا خاصا والرواية عاما ورد
باصل الفتوى قيل لو جاز لجاز اتباع الانبياء والاعتقاد بالظن قلنا ما الجامع قيل الشرع يتبع المصلحة
والظن لا يحصل ليس بمصلحة مصلحة قلنا مفوض بالفتوى والامور الدنيوية **اقول** احتج المصنف
على وجوب العمل بخبر الواحد بثلثة اوجه الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة ليتفقهوا
في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الاستدلال ان الله تعالى اوجب الحذر
اي الاحتراز عن الشيء بانذار طايفة من الفرقة ويلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد اما كونه تعالى اوجب الحذر
فلقوله تعالى لعلهم يحذرون ولعل للترجي والترجي ممتنع في حق الله تعالى لانه عبارة عن توقع حصول الشيء
الذي لا يكون المتوقع عالما بالحصول ولا قادرا على ايجاده واذا كان الترجي ممتنعا فيتعين حمل اللفظ على
لازم الترجي وهو الطلب اي الايجاب اطلاقا للملزوم وارادة للازم فانه مجاز محقق والاصل عدم غيره
فان قيل يكون الترجي باقيا على حقيقته ولكنه مصروف عن الله تعالى الى الفرقة المتفقهة اي ينذرونها
انذار من يرجو حذرهم وحينيذ فلا ايجاب سلمنا لكن لا نسلم ان الطلب المحمول عليه هو الطلب المتحتم فقد
يكون على سبيل الندب قلنا الحذر انما يتحقق عند المقتضي للعقاب وهو من خصايص الوجوب واما
كون الانذار بقول طايفة من الفرقة فبناه المصنف على ان المتفقهين هم الطايفة النافرة حتى يكون الضمير في
ليتفقهوا ولينذروا راجعا اليها وهو قول لبعض المفسرين وفيه قول اخر حكاه الزمخشري ورجحه غيره
ان المتفقهين هم المقيمون لينذروا النافرين اذا عادوا اليهم ووجه ذلك ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم بعد انزال الوعيد الشديد في حق المتخلفين عن غزوة تبوك كان اذا بعث جيشا اسرع المومنون
عن اخرهم الى النفير وانقطعوا جميعا عن استماع الوحي والتفقه في الدين فامروا ان ينفر من كل فرقة
منهم طايفة ويقعد الباقون ليتفقهوا وينذروا النافرين اذا رجعوا اليهم وعلى هذا فلا حجة لان الباقين
كثيرون واما كونه يلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد فلان الانذار هو الخبر الذي يكون فيه تخويف والفرقة
ثلثة فيتعين ان تكون الطايفة النافرة منها واحدا او اثنين لانها بعضها وحينيذ فيكون الانذار حصل
بقول واحد او اثنين فينتج ذلك كله وجوب الحذر بقول واحد او اثنين وهو المدعى وفيه قاله في الفرقة

والطايفة

والطايفه نظر فقد قال الجوهري والفرقة طايفة من الناس هذا لفظه وقال الشافعي في صلاة الخوف وهو
من اهل هذا الشان ان الطايفة اقلها ثلثة ونقله ايضا عنه القفال في الاشارة لكن في الجوهري عن ابن عباس
في قوله تعالى وليشهد عذابهما طايفة اي واحد فصاعدا **قوله** قيل الى اخره اي اعترض القايل بانه لا يحتمل العمل
بخبر الواحد على استدلالنا بهذه الاية بثلثة اوجه احدها ان لعل مع كونها للترجي لا الوجوب والجواب انه
لما تعذر الحمل على الترجي حملناه على الايجاب لمشاركته للترجي في الطلب كما تقدم ايضاحه مع ما يرد عليه
لكن تعليل المصنف بقوله لمشاركته في التوقع لا يستقيم لانهما لو اشتركا في التوقع لكان المانع من حمل لعل
على حقيقتها موجودا بعينه في الايجاب الثاني لا نسلم ان المراد بالانذار في الاية هو الخبر المخوف مطلقا بل
المراد به الفتوى وقول الواحد فيها مقبول اتفاقا كما تقدم وانما قلنا ان المراد الفتوى وذلك لان الانذار
هنا متوقف على التفقه اذ الامر بالتفقه انما هو لاجله والمتوقف على التفقه انما هو الفتوى لا الخبر واجاب
المصنف بانه يلزم من حمل الانذار على الفتوى تخصيص الاية من وجهين احدهما تخصيص الانذار بالفتوى
مع انها عامة فيه وفي الرواية والثاني تخصيص القوم من قوله تعالى ولينذروا قومهم بالمقلدين لان المجتهد
لا يقلد المجتهد في فتواه بخلاف ما اذا حمل الانذار على الرواية او على ما هو اعم فانه ينتفي التخصيصات اما التخصيص
الانذار فواضح واما القوم فلان الرواية ينتفع بها المجتهد في الاحكام وينتفع بها المقلد في الانزجار وحصول
الثواب في نقلها لغيره وغير ذلك الثالث لو كان المراد بالفرقة ثلثة لكان يجب ان يخرج من كل ثلثة واحد
لان لولا للتحضيض تقديره هلا خرج وليس كذلك اجماعا واجاب المصنف بان هذا النص الذي في لزوم
خروج واحد من كل ثلثة قد خص بالاجماع ولا يلزم من تخصيص النص فيه تخصيصه في قبول رواية الواحد **قوله**
الثاني اي الدليل الثاني على وجوب العمل بخبر الواحد وتقريره من وجهين ذكر اصلهما في المحصول احدهما
ولم يذكر المصنف سواه انه لو لم يقبل خبر الواحد لما كان عدم قبوله معللا بالفسق وذلك لان خبر الواحد
على هذا التقدير يقتضي عدم القبول لذاته وهو كونه خبر واحد فيمتنع تعليل عدم قبوله لغيره لان الحكم
المعلل بالذات لا يكون معللا بالغير اذ لو كان معللا بالغير لاقتضى حصوله به مع كونه حاصلا قبل ذلك
ايضا لكونه معللا بالذات وذلك تحصيل للحاصل وهو محال والثاني وهو امتناع تعليله بالفسق باطل
لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا فان ترتيب الحكم على الوصف المناسب يغلب على الظن انه علة له والظن
كاف هنا لان المقصود هو العمل فثبت ان خبر الواحد ليس مردودا واذا انتفى ذلك ثبت انه مقبول
واجب العمل به لان القايل قايلان الثاني النظر في ان الامر بالتبيين مشروط بمجي الفاسق ومفهوم
الشرط حجة فيجب العمل به اذا لم يكن فاسقا لان الظن يعمل به هنا والقول بالواسطة منتف كما تقدم **قوله**

الثالث اي الدليل الثالث على وجوب العمل بخبر الواحد القياس على الفتوى والشهادة والجامع تحصيل
المصلحة المظنونة او دفع المفسدة المظنونة وفرق الخصم بان الفتوى والشهادة تقتضيان شرعا خاصا
ببعض الناس والرواية تقتضي شرعا عاما للكل ولا يلزم من تجويزنا للواحد ان يعمل بالظن الذي قد يخطي ويصيب
ان يجوز ذلك للناس كافة ورده المصنف بشرعية اصل الفتوى فان اتباع الظن فيها لا يختص بمسالة ولا
بشخص وقد يقال الرواية اكثر عموما لانها تقتضي الحكم على المجتهدين والمقلدين واما الفتوى فخاصة بالمقلدين
وقد استدل في المحصول ايضا على التمسك بخبر الواحد بانه عليه الصلوة والسلام كان يبعث الرسل
بتبليغ الاحكام وباجماع الصحابة على العمل به عند اطلاعهم عليه قوله قيل لو جاز اي استدل من منع العمل
بخبر الواحد عقلا بامرين احدهما لو جاز قبوله في الرواية لجاز اتباع مدعي النبوة بدون المعجزة بل بمجرد
الظن ولجاز الاعتقاد كمعرفة الله تعالى بالظن ايضا قياسا على الرواية وليس كذلك اتفاقا واجاب
المصنف بطلب الجامع فان عجزوا عنه فلا كلام وان ابدوا جامعا كدفع الضرر المظنون او غيره فرقنا
بان الخطا في النبوات وفي الاعتقاد كفر فلذلك شرطنا العلم بخلاف الفروع وايضا فلان القطع في
كل مسلة فرعية متعذر بخلاف اتباع الانبيا والاعتقاد الثاني ان الاستقراء دل على ان الشرع يتبع
مصالح العباد تفضلا واحسانا والظن الحاصل من خبر الواحد لا يجعل ما ليس بمصلحة مصلحة لانه يخطي
ويصيب فلا يعول عليه والجواب ان ما قالوه بعينه جار في الفتوى والامور الدنيوية مع ان قول الواحد
فيهما مقبول اتفاقا كما تقدم قال الطرف الثاني في شرايط العمل به وهو اما في المخبر او ‏بلغ ٨
المخبر عنه او الخبر اما الاول فصفات تغلب الظن وهي خمس الاول التكليف فان غير المكلف لا يمنعه
خشيته قيل يصح الاقتدا بالصبي اعتمادا على خبره بطهره قلنا لعدم توقف صحة صلاة الماموم على طهره
فان تحمل ثم بلغ وادى قبل قياسا على الشهادة والاجماع على احضار الصبيان مجالس الحديث الثاني كونه من
اهل القبلة وتقبل رواية الكافر الموافق كالمجسمة ان اعتقد واحرمة الكذب فانه يمنعه عنه وقاسه القاضيان
بالفاسق والمخالف ورد بالفرق اقول العمل بخبر الواحد له شروط بعضها في المخبر بكسر البا
وهو الراوي وبعضها في المخبر عنه وهو مدلول الخبر وبعضها في الخبر نفسه وهو اللفظ اما الاول
وهي شرايط المخبر فضابطها الاجمالي عبارة عبارة عن صفات يغلب على الظن ان المخبر صادق وعند
التفصيل يرجع الى خمس صفات كما ذكرها المصنف الا ان الخامس منها انما هو شرط على قول مرجوح
الوصف الاول التكليف فلا تقبل رواية المجنون والصبي الذي لا يميز بالاجماع وكذا المميز عند
الجمهور فان غير المكلف لا يمنعه خشيته من الله تعالى عن تعاطي الكذب لعلمه بانه غير مخاطب فهو في ‏ح معاقب

الحقيقة

الحقيقه اكثر جراة من الفاسق ستمسك الخصم بانه لو لم يقبل خبره لم يصح الاقتدا به في الصلاة اعتمادا
على اخباره بانه متطهر لكنه يصح فدل على قبول خبره واجاب المصنف بان صحة الاقتدا ليست مستندة
الى قبول اخباره بطهره بل لكونها غير متوقفة على طهارة الامام لان الماموم متى لم يظن حدث الامام صحت
صلوته وان تبين حدث الامام واما الرواية فشرط صحتها السماع قوله فان تحمل يعني ان الصبي اذا تحمل
ثم بلغ وادى بعد البلوغ ما تحمله قبله فانه يقبل لامرين احدهما القياس على الشهادة الثاني اجماع السلف
على احضار الصبيان مجالس الحديث ولك ان تجيب عن الاول بان الرواية تقتضي شرعا عاما فاحتيط
فيها بخلاف الشهادة وعن الثاني بان الاحضار قد يكون للتبرك او سهولة الحفظ او لاعتياد ملازمة الخير
قوله الثاني اي الشرط الثاني من شرايط المخبر ان يكون من اهل قبلتنا فلا تقبل رواية الكافر المخالف
في القبلة وهو المخالف في الملة الاسلامية كاليهود والنصارى اجماعا فان كان الكافر يصلي لقبلتنا كالمجسمة وغيرهم
ان قلنا بتكفيرهم ففيه خلاف قال في المحصول الحق انه ان اعتقد حرمة الكذب قبلنا روايته والا فلا وتبعه
عليه المصنف واستدل عليه بان اعتقاده حرمة الكذب تمنع من الاقدام عليه فيغلب على الظن صدقه لان
المقتضي قد وجد والاصل عدم المعارض وقال القاضي ابو بكر والقاضي عبد الجبار لا تقبل روايته مطلقا قياسا
على المسلم الفاسق والكافر المخالف بجامع الفسق والكفر ونقله الامدي عن الاكثرين وجزم به ابن الحاجب
والجواب ان الفرق بين هذا وبين الفاسق ان هذا لا يعلم فسق نفسه ويجتنب الكذب لتدينه وخشيته
بخلاف الفاسق والفرق بينه وبين الكافر المخالف ان الكافر المخالف خارج عن ملة الاسلام فلا تقبل روايته
بلغ لان ذلك منصب شريف يقتضي الاعزاز والاكرام قال الثالث العدالة وهي ملكة في
النفس تمنعها عن اقتراف الكباير والرذايل المباحة فلا تقبل رواية من اقدم على الفسق عالما وان جهل قبل
قال القاضي ضم جهل الى فسق قلنا الفرق عدم الجراة ومن لا يعرف عدالته لا تقبل روايته لان الفسق مانع فلا
بد من تحقق عدمه كالصبي والكفر والعدالة تعرف بالتزكية وفيها مسايل الاولى شرط العدد في الروا
والشهادة ومنع القاضي فيهما والحق الفرق كالاصل الثانية قال الشافعي رضي الله عنه يذكر سبب الجرح
وقيل سبب التعديل وقيل سببهما وقال القاضي لا فيهما الثالثة الجرح مقدم على التعديل الا ان زاد
الرابع التزكية ان يحكم بشهادته او يثني عليه او يروي عنه من لا يروي عن غير العدل او يعمل بخبره
اقول شرع في الوصف الثالث من الاوصاف المشروطة في المخبر وهي العدالة والعدالة في اللغة
عبارة عن التوسط في الامر من غير افراط الى طرفي الزيادة والنقصان وفي الاصطلاح ملكة في النفس اي
هيئة راسخة فيها تمنعها عن ارتكاب الكباير والرذايل المباحة فاما تمييز الكباير من الصغاير ففيه كلام منتشر

محله كتب الفروع واما الرذائل فاشار بها الى المحافظة على المروة وهي ان يسير بسيرة امثاله في زمانه ومكانه
فلو لبس الفقيه القبا او الجندي الجبة والطيلسان ردت روايته وشهادته فان قيل تعاطي الكسرة الواحدة
والرذيلة الواحدة قادح وتعبيره بالرذائل والكبائر يدفعه وايضا فان الاصرار على الصغائر كبيرة فلا ذكر
له في الحد وكذلك المرة من صغائر الخسة كالتطفيف بالحبة كما ذكره في المحصول قلنا اما الاول فجوابه
ان الملكة اذا قويت على دفع الجملة فلان تقوى على بعضها اولى واما الثاني فجوابه ما قاله الغزالي في
الاحيا في كتاب التوبة ان الصغيرة بالاصرار تصير كبيرة واما الثالث فلان القول بتاثير المرة من الرذائل
المباحة يؤخذ منه تاثير المرة من الرذائل المحرمة بطريق الاولى ثم يرد عليه ان المروة ليست وصفا
معتبرا في العدالة بل في قبول الشهادة والرواية فان العدالة تضاد الفسق قوله فلا تقبل يعني لما تقرر
ان عدالة الراوي شرط فلا تقبل رواية من اقدم على الفسق عالما بكونه فاسقا للاجماع ولقوله تعالى ان
جاءكم فاسق الاية فان كان الفاسق قد جهل ان ما اتى به فسق ففي قبول قوله مذهبان حكاهما ابن الحاجب
من غير ترجيح والتفسيق بالشيء مع الجهل بكونه فسقا يتصور في المخالفين في الاصول كالخوارج ونفاة الصفات
فان الجهل في ذلك ليس عذرا والاكثر ذلك في حق اليهود والنصارى واما من وطئ اجنبية جاهلا بالحال ونحو
فليس بمجروح وكذلك من شرب النبيذ مثلا لاعتقاده الاباحة لانه ليس فاسقا قطعا كما قاله ابن الحاجب
وان كان بعض الشافعية خالف في قبول قوله اذا علمت ذلك فاحد المذهبين وهو راي [illegible] القاضي
واختاره الامدي انه لا تقبل قوله والثاني تقبل ونص عليه الشافعي فقال واقبل رواية اهل الاهوا الا
الخطابية من الرافضة لانهم يرون الشهادة بالزور لموافقيهم واختاره الامام واتباعه قال الا ان يكون
قد ظهر عناده فلا تقبل قوله لان العناد كذب ولم يستدرك المصنف على ما اختاره هنا لان الدليل الذي
قدمه في الكافر الموافق وهو رجحان الصدق بعينه دليل في الفاسق لكن اشتراط العدالة مع قبول الفاسق
متنافيان ولهذا ان المصنف لما كان من مذهبه قبول رواية الكافر الموافق لم يشترط الاسلام بل اشترط
كونه من اهل القبلة قوله قال القاضي اي احتج القاضي على عدم القبول بان المانع من قبول الفاسق
العالم بفسقه نفسه انما هو الفسق وهو محقق هنا مع زيادة اخرى قبيحة وهو الجهل وفرق
المصنف بان الاقدام على الفسق مع العلم به يدل على الجراة وقلة المبالاة بالمعصية فيغلب على الظن عدم
صدقه بخلاف الجاهل قال ابن الحاجب ولا يصير الراوي مجروحا بالحد في شهادة الزنا لعدم النصاب ولا
بالتدليس على الاصح كقول من لحق الزهري قال الزهري موهما انه سمع منه قوله ومن لا يعرف يعني ان
الشخص اذا علمنا بلوغه واسلامه وجهلنا عدالته فان روايته لا تقبل كما نقله الامام وغيره عن الشافعي

واختاره

واختاره هو والامدي واتباعهما وقال ابو حنيفة تقبل الى هذه المسالة اشار المصنف بقوله ومن لا
تعرف عدالته لكن فيه حذف فان الفاسق داخل في هذه العبارة لكونه غير معروف العدالة ايضا والتقدير
ومن لا تعرف عدالته ولا فسقه وانما حذفه لتقدم ذكره ودليلنا ان الفسق مانع من القبول اجماعا فلا بد
من تحقق عدمه اي تحقق ظن عدمه قياسا على الكفر والصبا والجامع دفع احتمال المفسدة قوله
والعدالة تعرف بالتزكية لما تقدم ان من لا تعرف عدالته لا تقبل روايته شرع في بيان طريق معرفة
العدالة وهو امران احدهما الاختبار والثاني التزكية قال في المحصول والمقصود الان انما هو بيان الثاني
وهو التزكية فلذلك اقتصر المصنف عليه وذكر فيه اربع مسائل الاولى في بيان اشتراط العدد في التزكية
وفيه ثلث مذاهب احدها انه يشترط ذلك مطلقا سواء كانت التزكية لراو او شاهد للاحتياط والثاني
وهو راي القاضي انه لا يشترط مطلقا بل يكفي واحد لانها خبر والثالث الفرق فيشترط العدد في تزكية
الشاهد دون الراوي ورجحه الامام واتباعه وكذا الامدي ونقله هو وابن الحاجب عن الاكثرين لان
الشهادة لا تثبت بواحد فكذلك ما هو شرط فيها بخلاف الرواية واليه اشار بقوله كالاصل ويؤخذ
من هذا التعليل قبول تزكية المراة والعبد في الرواية دون الشهادة وصرح به الامام وغيره وهذه
المذاهب تجري ايضا في الجرح كما اشار اليه الامام وصرح به ابن الحاجب وغيره المسالة الثانية قال
الشافعي رضي الله عنه يجب ذكر سبب الجرح دون سبب التعديل لان الجرح يحصل بخصلة واحدة فيسهل
ذكرها بخلاف التعديل ولانه قد يطلق البعض الجارح جارحا وقال قوم بالعكس لان العدالة يكثر التصنع
فيها فيتسارع الناس الى الثنا على الظاهر بخلاف الجرح وقال قوم لا بد من بيان سببهما للعلتين المتقدمتين
وقال قوم لا يجب فيهما لان المزكي ان كان بصيرا قبل جرحه وتعديله والا فلا واختاره الامدي ونقله هو والامام
واتباعهما عن القاضي ابي بكر وتبعهم المصنف ونقل امام الحرمين في البرهان عنه انه يجب ذكر سبب التعديل
دون الجرح كالمذهب الثاني وكذلك نقله الغزالي في المنخول ولكنه خالفه في المستصفى ولعله اشتبه عليه
فقلده فيه هو وقال امام الحرمين الحق انه ان كان المزكي عالما باسباب الجرح والتعديل اكتفينا باطلاقه
والا فلا وهذا المذهب اختاره الغزالي والامام واتباعه الا المصنف ولم يرجح ابن الحاجب شيئا المسالة الثالثة
اذا عدله قوم وجرحه قوم فانه يقدم الجرح فان فيه زيادة لم يطلع عليها المعدل وقيل يتعارضان فلا يرجح
احدهما الا بمرجح حكاه ابن الحاجب وقيل يقدم التعديل اذا زاد المعدلون على الجارحين حكاه في المحصول
وعلى الاول اذا عين الجارح سببا فنفاه المعدل بطريق معتبر كما اذا قال قتل فلانا ظلما وقت كذا فقال
المعدل رايته حيا بعد ذلك او كان القاتل في ذلك الوقت عندي فانهما يتعارضان ويعرف ذلك

من تعليل المصنف فلهذا لم يستثنه **المسألة الرابعة** فيما يحصل به التزكية وهو اربعة امور احدها
وهو اعلاها كما قال في المحصول ان يحكم بشهادته الا ان يكون الحاكم ممن يرى قبول الفاسق الذي عرف
منه انه لا يكذب **الثاني** ان يثني عليه بان يقول هو عدل ومقبول الشهادة او الرواية **الثالث** ان
يروي عنه من لا يروي الا عن العدل وقيل الرواية تعديل مطلقا وقيل ليست بتعديل مطلقا كما
ان ترك العمل بروايته ليس بجرح والاول هو المختار عند ابن الحاجب والامدي وغيرهما **الرابع** ان يعمل
بخبره فان امكن حمله على الاحتياط او على العمل بدليل اخر وافق الخبر فليس بتعديل كما قاله في المحصول والشرط
في الذي يزكي ان يكون عدلا وتركه المصنف لوضوحه **قال** **الرابع** الضبط وعدم المساهلة
في الحديث وشرط ابو علي العدد ورد بقبول الصحابة خبر الواحد قال طلبوا العدد قلنا عند التهمة
الخامس شرط ابو حنيفة فقه الراوي ان خالف القياس ورد بان العدالة تغلب ظن الصدق فيكفي
اقول لما فرغ من المسايل الاربعة الواقعة في الوصف الثالث من الاوصاف المعتبرة في المخبر رجع
الى الوصف الرابع وهو الامن من الخطا ويحصل بشيين احدهما الضبط فان كان الشخص لا يقدر على
الحفظ او يقدر عليه ولكن يعرض له السهو غالبا فلا تقبل روايته وان كان عدلا لانه تقدم على الرواية
ظانا انه ضبط وما سهى والامر بخلافه الثاني عدم التساهل فان تساهل فيه بان كان يروي وهو غير
واثق به مثلا رددناه وهذا الشرط ذكره في المحصول بعد هذه المسالة ثم قال فان تساهل في غير الحديث
واحتاط في الحديث قبلنا روايته على الراي الاظهر فلذلك قيده المصنف بقوله في الحديث **قوله** وشرط
ابو علي العدد اي فلم تقبل في الزنا الا خبر اربعة ولم تقبل في غيره الا خبر اثنين ثم لا تقبل خبر كل واحد منهما
الا برجلين اخرين الى ان ينتهي الى زماننا كما نقله عنه الغزالي في المستصفى ومنع خبر العدل الواحد قال في
المحصول الا اذا عضده ظاهر او عمل بعض الصحابة او اجتهاد او يكون منتشرا ورده المصنف بقبول الصحابة
خبر واحد من غير انكار كقبولهم خبر عايشة في التقاء الختانين وخبر الصديق في قوله عليه السلام الانبيا
يدفنون حيث يموتون وفي قوله الايمة من قريش وفي قوله نحن معاشر الانبيا لا نورث ورجوعهم الى كتابه
في معرفة نصب الزكوات وكقبول عمر من عبد الرحمن ابن عوف رضي الله عنهما في المجوس سنوا بهم سنة
اهل الكتاب ونظايره كثيرة واستدل **الجبايي** بان الصحابة طلبوا العدد في وقايع كثيرة ولم يقتصروا
على خبر الواحد **فمنها** ان ابا بكر لم يعمل بخبر المغيرة في توريث الجدة الى ان اخبره بذلك محمد ابن مسلمة **ومنها**
ان ابا بكر وعمر لم يقبلا خبر عثمن رضي الله عنهم فيما رواه من اذن رسول الله صلى الله عليه وسلم في رد الحكم
بن ابي العاص وطالباه بمن يشهد معه **ومنها** ان عمر رد خبر ابي موسى في الاستيذان وهو قوله سمعت

بلغ

رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا استاذن احدكم على صاحبه ثلثا فلم يوذن له فلينصرف حتى رواه
معه ابو سعيد الخدري الى غير ذلك من الوقايع **والجواب** انهم انما طلبوا العدد عند التهمة والريبة في
صحة الرواية لنسيان او غيره وهذا هو الجمع بين قبولهم تارة وردهم اخرى **قوله** الخامس اي الوصف الخامس
فقه الراوي وهذا الوصف شرطه ابو حنيفة اذا كان الخبر مخالفا للقياس لان العمل بخبر الواحد على خلاف
الدليل خالفناه اذا كان الراوي فقيها لحصول الوثوق بقوله فيبقى ما عداه على الاصل ورد ذلك بان
عدالة الراوي تغلب على الظن صدقه والعمل بالظن واجب **فروع من المحصول احدها** لا
يتوقف الاخذ بالحديث على انتفا القرابة المقتضية لرد الشهادة ولا على معرفة نسب الراوي او علمه بالعربية
او كونه عربيا او ذكرا او بصيرا **الثاني** اذا اكثر من الروايات مع قلة مخالطته لاهل الحديث فان امكن تحصيل
ذلك القدر في ذلك الزمان قبلت والا فلا **الثالث** اذا لم يعرف نسبه وكان له اسمان وهو باحدهما
اشهر جازت الرواية عنه فان كان مترددا بينهما وهو باحدهما مجروح والاخر معدل فلا **الرابع** زعم اكثر
الحنفية ان الاصل اذا رد الحديث سقط الاستدلال به مطلقا والمختار انه ان كان قول الفرع اقوى في
الاثبات من قول الاصل كما اذا كان الفرع جازما والاصل غير جازم فانه يقبل وان استوى الاحتمالان
اللذان عند الاصل ام لا وان كان الاقوى هو كلام الاصل وكانا سوا فالامر كما قالوا **قال** **واما**
الثاني فان لا يخالفه قاطع ولا يقبل التاويل ولا يضره مخالفة القياس ما لم يكن قطعي المقدمات بل يقدم
لقلة مقدماته وعمل الاكثر والراوي **اقول** لما تقدم في اول الفصل ان العمل بخبر الواحد له
شروط بعضها في المخبر وبعضها في المخبر عنه وبعضها في الخبر وذكر شرط الاول وهو المخبر شرع
الان في شرط الثاني وهو المخبر عنه وحاصله ان خبر الواحد لا يجوز التمسك به اذا عارضه دليل
قاطع اي دليل لا يحتمل التاويل بوجه ما سوا كان نقليا ام عقليا لانعقاد الاجماع على تقديم المقطوع به على
المظنون اللهم الا اذا كان الخبر قابلا للتاويل فانا نوله جمعا بين الادلة واليه اشار بقوله ولا يقبل التاويل
وهو جملة حالية من المفعول وهو الهاء في يخالفه ويقع في بعض النسخ اسقاط الواو ومع ذلك فالجملة عايدة
الى المفعول ايضا فانه **الصواب** الموافق لتقرير اصليه وهما الحاصل والمحصول **قوله** ولا يضره اي
لا يضر خبر الواحد مخالفته لدليله امور **الاول** القياس وتقريره انه اذا تعارض القياس وخبر الواحد
فان امكن تخصيص الخبر بالقياس فقد تقدم في العموم انه يجوز وان امكن العكس فسيأتي في القياس انه
يجوز ايضا وان تنافيا من كل وجه نظرنا في مقدمات القياس وهي ثبوت حكم الاصل وكونه معللا بالعلة
الفلانية وحصول تلك العلة في الفرع وانتفا المانع فان كانت ثابتة بدليل قطعي قدمنا القياس على خبر

الواحد ولم يستدل عليه المصنف لوضوحه وان لم تكن قطعيه بان كانت هي او بعضها ظنيا فانه يقدم خبر
الواحد على الصحيح ونص عليه الشافعي في مواضع ونقله عن الامام وقال مالك يقدم القياس وقال القاضي
بالوقف وهذا الخلاف خصصه في المحصول بما اذا كان البعض قطعيا والبعض ظنيا وعممه بعضهم ثم استدل
المصنف على تقديم الخبر بان مقدماته اقل من مقدمات القياس لان الخبر يجتهد فيه في العداله وكيفيه الرادي
واما القياس ففي الامور المتقدمة كلها واذا كان مقدماته اقل كان تطرق الخلل اليه اقل فيقدم لامتيازه عليه بيان القياس
بهذا ومواساته له في الظن **قوله** وعمل الاكثر اشاره الى الامر الثاني من الامور الثلثه المتقدمه وهو
مجرور عطفا على القياس اي لا يضر مخالفة القياس ولا مخالفة عمل الاكثرين لان الاكثرين ليسوا الحجه
لكونهم بعض الامه **قوله** والراوي اشاره الى الامر الثالث وهو ايضا مجرور عطفا على القياس
ايضا وحاصله ان عمل الراوي على خلاف ما رواه لا يكون قدحا في ذلك الحديث كما نقله الامام وغيره
عن الشافعي واختاره هو واتباعه والامدي ونقل في المعالم عن الاكثرين انه يقدح وقد تقدمت المسئلة
مبسوطة والاستدلال عليها في اثنا المخصص **فروع** حكاها في المحصول **احدها** خبر الواحد
فيما تعم به البلوى مقبول خلافا للحنفيه لنا قبول الصحابه خبر عايشه في التقا الختانين ولان الخصم
قد قبل اخبار الاحاد في القي والرعاف والقهقهه في الصلوة ووجوب الوتر مع عموم البلوى فيها **الثاني**
قال الشافعي لا يجب عرض خبر الواحد على الكتاب وقال عيسى بن ابان يجب **الثالث** مذهبنا ٥
ان الاصل في الصحابه العداله الا عند ظهور المعارض وهذا الذي صححه نقله ابن الحاجب عن الاكثرين
واراد بالمعارض وقوع احدهم في كبيره كما وقع لماعز من الزنا ولسارق رداء صفوان وغيرهما **فرعان**
حكاهما ابن الحاجب الصحابي من راه صلى الله عليه وسلم وان لم يرو عنه ولم تطل مدته ولو قال
عدل معاصر للنبي صلى الله عليه وسلم انا صحابي احتمل الخلاف **قال** واما الثالث ففيه بلغ ه
مسايل الاولى لالفاظ الصحابي سبع درجات الاولى حدثني ونحوه الثانيه قال الرسول لاحتمال
التوسط الثالثه امر لاحتمال اعتقاد ما ليس بامر امرا او العموم والخصوص والدوام والادوام الرابعه
امرنا وهو حجه عند الشافعي لان من طاوع اميرا اذا قاله فهم منه امره ولان غرضه بيان الشرع
الخامسة من السنه السادسه عن النبي وقيل للتوسط السابعة كانفعل في عهده **اقول**
المتقدم في اول الفصل ان خبر الواحد له شروط بعضها في المخبر وبعضها في المخبر عنه وبعضها في الخبر
وتقدم ذكر القسمين الاولين شرع في الثالث وهو الخبر فذكر فيه خمس مسايل الاولى في باب
الفاظ الصحابي ومراتبها والى النوعين اشار بقوله سبع درجات الدرجة الاولى ان يقول حدثني

رسول

رسول الله صلى الله عليه وسلم او شافهني او انباني او اخبرني او سمعته يقول ونحو ذلك الثانيه ان يقول
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما كانت دون الاولى لاحتمال ان يكون بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم واسطة
لكنه لما كان الظاهر انما هو المشافهة قلنا انه حجة **فقوله** لاحتمال التوسط تعليل لكونه احط درجة مما
قبله واعتبر القاضي ابو بكر هذا الاحتمال فقال ان قلنا الصحابة كلهم عدول قلنا انه حجة والا فلا الثالثه ان
يقول امر الرسول صلى الله عليه وسلم بكذا او نهى عن كذا وانما كانت دون الثانيه لاشتراكهما معها في احتمال
التوسط واختصاصها باحتمال اعتقاد ما ليس بامر امرا وايضا فليس فيه لفظ يدل على انه امر الكل او البعض
دايما او غير دايم فربما اعتقد شيا ليس مطابقا **فقوله** لاحتمال كذا تعليل لكونه دون الثانيه في الدرجة ولاجل
هذا الاحتمال توقف الامام في المسئله وضعف صاحب الحاصل كونه حجة ولما كان الظاهر من حال الراوي
انه لا يطلق هذه اللفظة الا اذا تيقن المراد ذهب الاكثرون الى انه حجة كما نقله الامام والامدي واختاره
قال الامام ولا بد ان يضم اليه قوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة الرابعة ان يبني الصيغة للمفعول
فيقول امرنا بكذا او نهينا عن كذا او اوجب او حرم وهي حجة عند الشافعي والاكثرين واختاره الامدي
واتباعه لامرين احدهما ان من طاوع اميرا اذا قال امرنا بكذا فهم منه امره ذلك الامير الثاني ان غرض الصحابي
بيان الشرع فيحمل على من يصدر منه الشرع دون الخلفا والولاة وحينيذ فلا يجوز ان يكون صادرا من
الله تعالى لان امره تعالى ظاهر لكل احد لا يتوقف على اخبار الصحابي ولا صادرا عن الاجماع لان الصحابي
من الامه وهو لا يامر نفسه فتعين كونه من الاخبار وهو المدعي وانما كانت هذه الدرجة دون ما قبلها
لمساواتها لها في الاحتمالات السابقة مع زيادة ما قلناه الخامسه ان يقول من السنه فيجب حمله على سنه
الرسول عليه السلام ونحتج به كما اختاره الامام والامدي واتباعهما للدليلين السابقين وهما المطاوعة
وتبيين الشرع وقد نص عليه الشافعي في الام فقال في باب عدد كفن الميت بعد ذكر ابن عباس والضحاك
ابن قيس رجلان من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم لا يقولان السنه الا لسنه رسول الله صلى الله
عليه وسلم هذا لفظه بحروفه وذكر بعده تفليس مثله ورايت في شرح مختصر المزني للداوودي في
كتاب الجنايات عكس ذلك فقال في باب اسنان الخطا ان الشافعي في القديم كان يرى ان ذلك مرفوع ابلمح
اذا صدر من الصحابي او التابعي ثم رجع عنه لانهم قد يطلقونه ويريدون به سنة البلد والنقل الاول
ارجح لكونه منصوصا عليه في القديم والجديد معا وهذه الدرجة دون ما قبلها لكثرة استعمال السنه
في الطريقة الدرجه السادسه ولم يذكرها الامدي ولا ابن الحاجب ان يقول عن النبي صلى الله
عليه وسلم وفي حمله على التوسط مذهبان في المحصول والحاصل من غير ترجيح اصحهما عند المصنف حمله

حمله على السماع وصححه ابن الصلاح وغيره من المحدثين وهذه المرتبة دون ما قبلها لكثرة استعمالها
في التوسط السابعة ان يقول كنا نفعل في عهده عليه السلام فهو حجة على الصحيح عند الامام والامدي
واتباعهما ثم اختلفوا في المدرك فعلله الامام واتباعه بان غرض الراوي بيان الشرع وذلك يتوقف
على علم النبي صلى الله عليه وسلم وعدم انكاره وعلله الامدي ومن تبعه بان ذلك ظاهر في قول كل الامة
فالحقه الاول بالسنة والثاني بالاجماع ويتفرع على المدركين ما اشار اليه الغزالي في المستصفى وهو
الاحتجاج به اذا كان القائل تابعيا وكلام المصنف يقتضي ان الاحتجاج به متوقف على تقييده بعهد الرسول
فيقول كنا نقول في عهده وهو الذي جزم به ابن الصلاح لكنه خلاف طريقة الامام والامدي ولهذا
مثلوه بقول عائشة كانوا لا يقطعون في الشيء التافه وهذه الرتبة دون ما قبلها للاحتمالات السابقة قال
في المحصول واذا قال الصحابي قولا ليس للاجتهاد فيه مجال فهو محمول على السماع تحسينا للظن به وقد تقدم
الكلام على الصحابي **قال** الثانية لغير الصحابي ان يروي اذا سمع من الشيخ او قرأ عليه ويقول
له هل سمعت فقال نعم او اشار او سكت وظن اجابته عند المحدثين او كتب الشيخ او قال سمعت ما في هذا
الكتاب او يجيز له **اقول** هذه المسألة معقودة لرواية غير الصحابي وقد جعلها في المحصول مشتملة
على بيان مستندها وذكر مراتبها وكيفية الفاظها فاما المستند فقد ذكره المصنف وهو سبعة امور
واما بيان المراتب فقد اشار اليه بالترتيب فقدم في اللفظ ما صرح الامام بتقديمه في المرتبة الا الخامس
فان الامام جعله في المرتبة الثالثة واما كيفية اللفظ فلم يتعرض له وسنذكره ان شاء الله تعالى على ما ذكره في
المحصول المستند الاول من مستندات الرواية ان يسمع الحديث من لفظ الشيخ ثم ان قصد اسماعه
وحده او مع غيره فله ان يقول حدثني واخبرني وحدثنا واخبرنا والا فلا يقولهما بل يقول قال فلان كذا
او اخبر او حدث او سمعته يقول او حدث او اخبر الثاني ان يقرأ على الشيخ ويقول له بعد القراءة او قبلها
هل سمعته فيقول نعم او الامر كما قرئ علي ونحو ذلك وحينئذ فيجوز للراوي ان يقول هنا ايضا حدثني
او اخبرني او سمعته كما قال في المحصول وانما كان هذا النوع دون الاول لاحتمال الذهول والغفلة
الثالث ان يقرأ على الشيخ ويقول له هل سمعته فيشير الشيخ اما برأسه او باصبعه الى انه قرأه فيقوم
ذلك مقام التصريح في الرواية ووجوب العمل الا انه لا يقول حدثني ولا اخبرني ولا سمعت كما قاله في
المحصول وفيه نزاع يأتي الرابع ان يقرأ عليه ويقول له هل سمعته فيسكت وغلب على ظن
القارئ ان سكوته اجابة فاتفقوا الا بعض اهل الظاهر على وجوب العمل به وعلى جواز روايته
بقوله اخبرنا وحدثنا قراءة عليه واما اطلاق حدثنا واخبرنا ونحو ذلك كسمعت فهو محل الخلاف

الذي

الذي اشار اليه المصنف تبعا للامام كما حرره الامدي في الاحكام فانه نقل المحدثون والفقهاء يجوز
وصححه ابن الحاجب ونقل هو وغيره عن الحاكم انه مذهب الائمة الاربعة وقال المتكلمون لا يجوز وصححه الامدي
تبعا للغزالي واذا كان مذهب الشافعي الجواز في هذه الصورة لزم منه الجواز فيما قبلها بطريق الاولى
قال في المحصول وهذا الخلاف يجري فيما لو قال القارئ للشيخ بعد القراءة ارويه عنك فقال نعم
وحكم قراءة غيره عليه كحكم قراءته في الاحوال المذكورة كما قاله ابن الحاجب وغيره واعلم ان تصوير هذه
المسألة مع الاستفهام مخالف لتصوير المحصول والحاصل فانهما صوراها بما اذا جزم القارئ فقال حدثك
ولا اشكال ان السكوت على هذا لو لم يكن صحيحا لكان تقريرا على الكذب بخلاف السكوت عند الاستفهام فلا يلزم
من جواز الرواية هناك جوازها مع الاستفهام الخامس وقد تقدم ان الامام جعله في المرتبة الثالثة ان يكتب
الشيخ فيقول حدثنا فلان ويذكر الحديث الى اخره فحكمه حكم الخطاب في العمل والرواية اذا علم او ظن انه خطه
لكنه لا يقول سمعته ولا حدثني بل اخبرني قال الامدي ولا يرويه الا بتسليط من الشيخ كقوله فاروه عني او
اجزت لك روايته السادس ان يشير الشيخ الى كتاب فيقول سمعت ما في هذا الكتاب من فلان
او هذا مسموعي منه او قراءته عليه فيجوز للسامع ان يرويه عنه سواء ناوله الكتاب خلافا لبعض المحدثين
وسواء قال له اروه عني ام لا كما له ان يشهد على شهادته اذا سمعه يؤديها عند الحاكم ويؤخذ ذلك كله
من اطلاق المصنف ومقتضى كلام الامدي اشتراط الاذن في الرواية وهذا الطريق يعرف بالمناولة
فيقول الراوي ناولني او اخبرني او حدثني مناولة وفي اطلاقهما مذهبان ولا يجوز له ان يروي عن غير تلك
النسخة الا اذا امن الاختلاف السابع ان يخبر الشيخ فيقول اجزت لك ان تروي عني ما صح من
مسموعاتي او مؤلفاتي او كتاب كذا قال الامدي وقد اختلفوا في جواز الرواية بالاجازة فمنعه ابو حنيفة
وابو يوسف وجوزه اصحاب الشافعي واكثر المحدثين وعلى هذا يقول اجاز لي فلان كذا وحدثني واخبرني
اجازة قال وفي اطلاق حدثني واخبرني مذهبان الاظهر وعليه الاكثر انه لا يجوز وصحح ابن الصلاح ايضا
ونقل عن الشافعي قولين في جواز الرواية بالاجازة ومقتضى كلام المصنف صحة الاجازة لجميع الامة الموجودين
او لمن يوجد من نسل فلان وفيهما خلاف رجح ابن الحاجب في الاولى انه يجوز ولم يرجح في الثانية شيئا ورجح
ابن الصلاح في الثانية انه لا يجوز ولم يصحح في الاولى شيئا قال واختلفوا في جواز الاجازة للصبي الذي لم
يميز وجواز الاجازة بما لم يتحمله المجيز ليرويه المجاز اذا تحمله المجيز ثم صحح الجواز في الاولى
والمنع في الثانية قال الامدي واذا غلب على ظنه الرواية فيجوز له روايته والعمل به عند الشافعي وابي
يوسف ومحمد خلافا لابي حنيفة **فان قيل** اهمل المصنف الوجادة وهي ان تقف على كتاب بخط شيخه

احاديث يرويها فانه يجب على الواقف عليها ان يعمل بها اذا حصلت الثقة بقوله وان لم يكن له من الكاتب روايه
كما نقله ابن الصلاح عن الشافعي وصححه قلنا انما اهملها لانه تكلم في اسباب الروايه لا في اسباب العمل
وليس له ان يروي هذا الحديث حدثنا ولا اخبرنا مطلقا ولا مقيدا قال ابن الصلاح ولكن يقول وجدت او قرات
بخط فلان حدثنا فلان ويسوق السند والمتن قال الثالثه لا تقبل المراسيل خلافا
لابي حنيفة ومالك لنا ان عدالة الاصل لم تعلم فلا تقبل قبل الروايه تعديل قلنا قد يروي عن غير العدل
قيل ارساله الى الرسول يقتضي الصدق قلنا بل السماع قيل الصحابه ارسلوا وسمعت قلنا الظن السماع
اقول لم يتعرض الامام ولا اتباعه لتفسير المرسل وهو في اصطلاح جمهور المحدثين عبارة
عن ان يترك التابعي ذكر الواسطه بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم فيقول قال رسول الله ويسمى بذلك لكونه
ارسل الحديث اي اطلقه ولم يذكر من سمعه فان سقط قبل التابعي واحد فيسمى منقطعا وان كان اكثر
فيسمى معضلا ومنقطعا واما في اصطلاح الاصوليين فهو قول العدل الذي لم يلق النبي صلى الله عليه وسلم
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم هكذا فسره الامدي وذكر ابن الحاجب وغيره نحوه ايضا وهو
اعم من تفسير المحدثين وقد اختلفوا في قبوله فذهب الشافعي رحمه الله الى المنع منه الا في مسايل يستثنيها
واختاره الامام والمصنف ونقله ابن الصلاح عن جمهور المحدثين وذهب الجمهور من المعتزلة كما قاله في المحصول
الى قبوله ونقله الامدي عن الايمة الثلثه واختاره حتى بالغ بعضهم فجعله اقوى من المسند لانه اذا اسند
فقد وكل امره الى الناظر ولم يلتزم صحته وذهب ابن الحاجب الى قبوله من ايمة النقل دون غيرهم وذهب
عيسى بن ابان الى قبول مراسيل الصحابه والتابعين وتابعي التابعين وايمة النقل مطلقا قوله
لنا اي الدليل على ردها ان قبول الخبر مشروط بمعرفة عدالة الراوي كما تقدم بيانه وعدالة الاصل
في المرسل لم تعلم لان معرفتها فرع عن معرفة اسمه فاذا لم نعلمه تعين رده تمسك الخصم بثلثة اوجه
الاول اعتراض على ما قلناه والثالث دليل على مدعاه احدها ان رواية العدل عن الاصل المسكوت
عنه تعديل له لانه لو روى عمن ليس بعدل ولم يبين حاله لكان ملبسا غاشا قلنا لا نسلم فان
العدل قد يروي عن غير العدل ولهذا لو سيل الراوي عن عدالة الاصل جاز ان نتوقف قال في
المحصول وقد يظن عدالته فيروي عنه وليس بعدل عند غيره الثاني ان اسناد الحديث المرسل
الى الرسول عليه السلام يقتضي صدقه لان اسناد الكذب ينافي العدالة واذا ثبت صدقه تعين
قبوله قلنا لا نسلم ان اسناده يقتضي صدقه ~~لان اسناد الكذب ينافي العدالة~~ بل انما يقتضي ان
يكون قد سمع غيره يرويه عن النبي صلى الله عليه وسلم وذلك الغير لا يعلم كذبه بل يعلم صدقه او يجهل

حاله

حالة الثالث ان الصحابه ارسلوا احاديث كثيرة اي لم يصرحوا فيها بسماعهم من النبي صلى الله
عليه وسلم بل قالوا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم واجمع الناس على قبولها قلنا انما قبلت لانه يغلب على
الظن ان الصحابي سمعها من النبي صلى الله عليه وسلم والعمل بالظن واجب قال في المحصول فاذا بين الصحابي
بعد ذلك انه كان مرسلا وسمى الاصل الذي رواه عنه وجب قبوله ايضا قال وليس في الحالين دليل
على العمل بالمرسل وحاصل هذا الجواب منع كون ذلك من المرسل وانه لا يقبل اذا تيقنا ان الصحابي لم
يسمعه كما ان مرسل غير الصحابي لا يقبل ايضا وهذا موافق لكلامه اولا فانه اطلق عدم قبول المرسل
ولم يفصل بين الصحابي وغيره فافهم ذلك كله واجتنب غيره واختلف المانعون من قبول مراسيل
الصحابه مع ان المروي عنه صحابي مثله والصحابه عدول فقال بعضهم لاحتمال روايته له عن التابعين
وقال القرافي لاحتمال روايته عن صحابي قام به مانع كما عن وسارق رداء صفوان قال فرعان
الاول المرسل يقبل اذا تاكد بقول الصحابي او فتوى اكثر اهل العلم الثاني ان ارسل ثم اسند
قبل وقيل لا لان اهماله يدل على الضعف اقول المرسل اذا تاكد بشيء مما يغلب على الظن
صدقه فانه يقبل ثم يحصل ذلك بامور منها ان يكون من مراسيل الصحابه او اسنده غير مرسله وان لم تقم
الحجة باسناده لكونه ضعيفا كما صرح به في المحصول او ارسله راو اخر يروي عن غير شيوخ الاول
او عضده قول صحابي او قول اكثر اهل العلم او عرف من حال الذي ارسله انه لا يرسله الا عمن يقبل
قوله كمراسيل سعيد وهذه الستة نص عليها الشافعي وممن نقلها عنه الامدي وكذا الامام ما عدا
الاول وزاد غيرهما على هذه الستة القياس ايضا واقتصار المصنف على شيين فقط لا معنى له ويخالف
لاصليه الحاصل والمحصول فان قيل فما يدع قبوله والاخذ به اذا تاكد بقياس او بمسند اخر
صحيح مع ان القياس والمسند كافيان في اثبات الحكم قلنا فايدته في الترجيح عند تعارض الاحاديث
فان احد الحديثين المقبولين يرجح على الاخر اذا عضده قياس وحديث اخر مقبول وقد اعتقد ابن
الحاجب ان هذا السوال لا جواب عنه وليس كذلك لما قلناه قوله الثاني الى اخره اعلم ان الراوي
اذا ارسل حديثا مرة ثم اسنده اخرى او وقفه على الصحابي ثم رفعه فلا اشكال في قبوله وبه جزم
الامام واتباعه واما اذا كان الراوي من شانه ارسال الاحاديث اذا رواها فاتفق ان روى حديثا
مسندا ففي قبوله مذهبان في المحصول والحاصل من غير ترجيح وهذه هي مسالة الكتاب فافهم ذلك
ارجحهما عند المصنف قبوله لوجود شرطه وعلى هذا قال الشافعي كما قاله في المحصول لا اقبل شيا
من حديثه الا اذا قال فيه حدثني او سمعت دون غيرها من الالفاظ الموهمة وقال بعض المحدثين لا

تقبل الا اذا قال سمعت خاصة والمذهب الثاني لا يقبل لان اهماله لاسم الرواة يدل على علمه بضعفهم
اذ لو علم عدالتهم لصرح بهم ولا شك ان تركه للراوي مع علمه بضعفه خيانة وغش فانه ايقاع في
العمل بما ليس بصحيح واذا كان خائنا لم تقبل روايته مطلقا هذا حاصل ما قاله الامام وجوابه ان ترك
الراوي قد يكون لنسيان اسمه او لايثار الاختصار وذكر في المحصول بعد هذه المسئلة ان الراوي
اذا سمى الاصل باسم لا يعرف به فهو كالمرسل وذكر امام الحرمين مثله فانه قال وقول الراوي اخبرني
رجل او عدل موثوق به من المرسل ايضا قال وكذلك كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم التي لم
يسم حاملها **قال** الرابعه يجوز نقل الحديث بالمعنى خلافا لابن سيرين لنا ان الترجمه
بالفارسيه جائزة فبالعربية اولى قيل يودي الى طمس الحديث قلنا لما نظر فيه لم يكن ذلك
اقول اختلفوا في جواز نقل حديث الرسول صلى الله عليه وسلم بالمعنى اي بلفظ اخر غير
لفظه فجوزه الاكثرون واختاره الامام والامدي واتباعهما ونص عليه الشافعي وممن نقله عنه صاحب
المحصول وقال ابن سيرين وجماعة لا يجوز وغلط صاحب التحصيل في اختصاره للمحصول فعزاه
للشافعي وحكى الامدي وابن الحاجب قولا انه ان كان اللفظ مرادفا جاز والا فلا فان جوزنا فشرطه
ان يكون الفرع مساويا للاصل في افادة المعنى من غير زيادة ولا نقصان وان يكون مساويا له في
الجلاء والخفاء لانه لو ابدل الجلي بالخفي او عكسه لاحدث حكما لم يكن وهو التقديم او التاخير عند
التعارض لما ستعرفه في القياس ان الجلاء من جملة المرجحات وعلله في المحصول بان الخطاب
يقع بالمتشابه وبالمجمل لاسرار استاثر الله بعلمها فلا يجوز تغييرها ومراعاة هذه الشروط
موقوفه على العلم بمدلولات الالفاظ فان كان الشخص غير عالم بها فلا يجوز ان يروي بالمعنى
وكلام الامدي يقتضي اثبات خلاف فيه فانه نقل المنع عن الاكثرين **قوله** لنا اي الدليل على
جواز الرواية بالمعنى انه يجوز ان تترجم الاحاديث اي يشرحها بالفارسيه او غيرها لتعليم الاحكام
فلان يجوز بالعربيه اولى لان ذلك اقرب واقل تفاوتا وفيه نظر لان الترجمه جوزت للضروره
وليس ذلك مما يتعلق به اجتهاد واستنباط احكام بل هو من قبيل الافتا خلاف الروايه بالمعنى
والاولى الاستدلال بان الصحابه كانوا ينقلون الواقعه الواحدة بالفاظ مختلفه وبانهم ما كانوا
يكتبون الاحاديث ولا يكررون عليها بل يروونها بعد ازمان طويله على حسب الحاجه وذلك
موجب لنسيان اللفظ قطعا احتج الخصم بان نقل الحديث بالمعنى يودي الى طمسه اي محو
معناه واندراسه كما قاله الجوهري فيلزم ان لا يجوز وبيانه ان الراوي اذا اراد النقل بالمعنى

فغايته

بلغ

فغايته ان يجتهد في طلب الفاظ توافق الفاظ الحديث في المعنى والعلما مختلفون في معاني الالفاظ
وفهم دقائقها فيجوز ان يغفل عن بعض الدقائق وينقله بلفظ اخر لا يدل على تلك الدقيقة ثم يفرض
ذلك في الطبقة الثانيه والثالثه وهلم جرا وحينئذ فيكون التفاوت الاخير تفاوتا فاحشا بحيث
لا يبقى بينه وبين الاول مناسبة واجاب المصنف بان الكلام في نقله بلفظ مطابق له عند تطابق
اللفظين لا يقع تفاوتا قطعا **قال** الخامسة اذا زاد احد الرواة وتعدد المجلس قبلت الزيادة
وكذا ان اتحد وجاز الذهول عن الاخرين ولم تغير اعراب الباقي وان لم يجز الذهول لم تقبل وان غير
الاعراب مثل في اربعين شاة شاة او نصف شاة طلب الترجيح فان زاد مرة وحذف اخرى فالاعتبار
بكثرة المرات **اقول** اذا روى اثنان فصاعدا حديثا وانفرد احدهما بزيادة لم يروها الاخر نظر
ان كان مجلس راوي الزيادة غير مجلس المسكت عنها فلا اشكال في قبولها وان كان المجلس واحدا نظرنا في
الذين لا يروون الزيادة فان كانوا عددا كثيرا لا يجوز في العادة ذهولهم عما ضبطه الواحد رددناها
وان جاز عليهم الذهول فان كانت الزيادة تغير اعراب الباقي كما اذا روى راو في اربعين شاة شاة
وروى الاخر نصف شاة فيتعارضان ويقدم الراجح منهما لان احدهما يروي ضد ما يرويه الاخر اذ
الرفع ضد الجر وان لم تغير الاعراب قبلت خلافا لابي حنيفه لان الراوي عدل ثقة جازم بالروايه فوجب
قبولها كما لو انفرد بنقل حديث وتحمل الحال على ان يكون المسكت عن الزيادة قد دخل في اثنا المجلس او
على انه ممن يرى نقل بعض الحديث او على ان النبي صلى الله عليه وسلم ذكر ذلك الحديث في ذلك المجلس
مرتين ولم يحضر في مرة الزيادة ومثال ذلك قوله عليه السلام في زكاة الفطر على كل حر او عبد ذكر او انثى من
المسلمين فان التقييد بالمسلمين انفرد به مالك ولذلك لم يشترط ابو حنيفه الاسلام في العبد المخرج عنه
وسكت المصنف عما اذا لم يعلم هل تعدد المجلس او اتحد قال في الاحكام والحكم فيه على ما ذكرناه عند الاتحاد
واولى بالقبول نظرا الى احتمال التعدد وهذا التفصيل الذي ذكره في الكتاب اختاره الامدي فقط
فان ابن الحاجب لم يذكر تغير الاعراب وصرح بعدم اشتراطه ابو عبد الله البصري كما نقله عنه الامام
وغيره واما الامام فشرط في القبول مع ما قلناه ان لا يكون المسكت عن الزيادة اضبط من الراوي لها وان
لا يصرح بنفيها فان صرح بنفيها فقال انه عليه السلام وقف على قوله ذكر او انثى ولم يات بعده بكلام
اخر مع انتظاري له فانهما يتعارضان ونص الشافعي رحمه الله على قبول الزيادة من غير تعرض لهذه الشروط
وممن نقله عنه كذلك امام الحرمين في البرهان وفصل بعضهم فقال ان كان راوي الزيادة واحدا والساكت
عنها ايضا واحدا قبلت وان كان الساكت جماعة فلا واختاره الابياري شارح البرهان ان الراوي ان

اشتهر بنقل الزيادات في وقايع فلا تقبل روايته لانه متهم وان كان على سبيل الندور قبلت قال ابن الحاجب
واذا اسند الحديث وارسلوه او رفعه ووقفوه او وصله وقطعوه فحكمه حكم الزيادة في التفصيل السابق
قوله فان زاد يعني ان الراوي الواحد اذا زاد في الحديث مرة وحذف مرة اخرى اي والحال كما تقدم في اتحاد
المجلس والاعراب كما صرح به في المحصول فالاعتبار بكثرة المرات لان الاكثر ابعد عن السهو الا ان يقول الراوي
سهوت فيها تذكرت فيؤخذ بالاقل فان تساويا اخذنا بالزيادة كما قاله في المحصول لان السهو في نسيان ما سمع
اكثر من اثبات ما لم يسمع **فرعان** احدهما اذا سمع خبرا واراد نقل بعضه وحذف البعض فان لم
يكن المحذوف متعلقا بالمذكور كقوله عليه السلام المؤمنون تتكافؤ دماؤهم ويسعى بذمتهم ادناهم جاز
الحذف كما نقله ابن الحاجب عن الاكثرين وقال الآمدي انه لا يعرف فيه خلاف وان كان متعلقا به بان وقع غاية
او استثناء او شرطا فلا يجوز وذلك كنهيه عن بيع الطعام حتى تحوزه التجار الى رحالهم ونقل امام الحرمين
في البرهان عن الشافعي كلاما صريحا في منع القسم الثاني وظاهرا في جواز الاول **الثاني** اختلفوا في الاحتجاج
بالقراءة الشاذة وهي التي لم تنقل بالتواتر فاختار الآمدي وابن الحاجب انه لا يحتج بها ونقله الآمدي
عن الشافعي وقال في البرهان انه ظاهر مذهب الشافعي لان الراوي لم ينقلها خبرا والقران لا يثبت الا
بالتواتر وخالف ابو حنيفة فذهب الى الاحتجاج بها وبنى عليه وجوب التتابع في كفارة اليمين لقراءة
ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات **قال** ه **الكتاب**

الثالث في الاجماع وهو اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وسلم على امر من الامور
وفيه ثلثه ابواب **الباب** الاول في بيان كونه حجة وفيه مسايل الاولى قيل محال
كاجماع الناس في وقت واحد على ماكول واحد واجيب بان الدواعي مختلفة ثمة قيل يتعذر الوقوف
عليه لانتشارهم وجواز خفاء واحد منهم وخموله وكذبه خوفا او رجوعه قبل فتوى الاخر واجيب
بانه لا يتعذر في ايام الصحابة فانهم كانوا محصورين قليلين **اقول** الاجماع يطلق في اللغة
على العزم **قال** الله تعالى فاجمعوا امركم وشركاءكم اي اعزموا وعلى الاتفاق يقال اجمعوا على
كذا اي اتفقوا عليه ماخوذ اما حكاه ابو علي الفارسي في الايضاح انه يقال اجمع بمعنى صار ذا جمع
كقولهم ابقل المكان واثمر اي صار ذا بقل وثمر وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف وهو اتفاق اهل الحل
والعقد من امة محمد صلى الله عليه وسلم على امر من الامور **فقوله** اتفاق جنس والمراد به الاشتراك في
الاعتقاد او القول او الفعل وما في معناهما من التقرير والسكوت عند من يقول ان ذلك كاف في
الاجماع **وقوله** اهل الحل والعقد اي المجتهدين يخرج بذلك اتفاق العوام واتفاق بعض المجتهدين فانه

بلغ

ليس

ليس باجماع **وقوله** من امة محمد احترز به عن اتفاق المجتهدين من الامم السالفة فانه ليس باجماع ايضا
كما اقتضاه كلام الامام وصرح به الآمدي هنا ونقله في اللمع عن الاكثرين وذهب ابو اسحق الاسفرايني وجماعة
الى ان اجماعهم قبل نسخ ملتهم حجة وحكى الآمدي هذا الخلاف في اخر الاجماع واختار التوقف **وقوله**
على امر من الامور شامل للشرعيات كحل البيع واللغويات ككون الفا للتعقيب والعقليات كحدث
العالم وللدنيويات كالاراء والحروب وتدبير امور الرعية فالاولان لا نزاع فيهما واما الثالث فنازع فيه
امام الحرمين في البرهان فقال ولا اثر للاجماع في العقليات فان المتبع فيها الادلة القاطعة فاذا انتصبت
لم يعارضها شقاق ولم يعضدها وفاق والمعروف الاول وبه جزم الآمدي والامام واما الرابع ففيه
مذهبان شهيران اصحهما عند الامام والآمدي واتباعهما كابن الحاجب وجوب العمل فيه بالاجماع ولقصد
شمول الاربعة اردف المصنف الامر بالامور فان الامر المجموع على الاوامر مختص بالقول بخلاف المجموع على
الامور وهذا وان كان مجازا في الحد لكنه جائز عند فهم المراد كما نص عليه الغزالي في مقدمة المستصفى
وهذا الحد فيه نظر من وجوه احدها ما اورده الآمدي وابن الحاجب وهو عدم تقييده من كون اهل الحل
والعقد من عصر واحد ولا بد منه الثاني ان هذا الحد منطبق على اتفاق الامة في حياة النبي صلى الله عليه وسلم
بدونه مع انه قد تقدم من كلام المصنف في النسخ في الكلام على ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به ان الاجماع لا
ينعقد في حياة النبي صلى الله عليه وسلم لانه ان لم يوافقهم لم ينعقد لكونهم بعض المؤمنين وان وافقهم
كان قوله هو الحجة لاستقلاله بافادة الحكم نعم الصواب انعقاد الاجماع في الصورة التي ذكرناها
لانه عليه السلام قد شهد لامته بالعصمة كما سياتي في الادلة بل لو شهد بذلك لواحد من امته لكان قوله
وحده حجة قطعا ولم يتعرض الآمدي ولا ابن الحاجب لهذه المسئلة الثالث المحدود انما هو الاجماع الاصطلاحي
المتناول لقول المجتهد الواحد اذا لم يكن في العصر غيره فان الامام واتباعه صرحوا بكونه حجة وتعبير المصنف
بالاتفاق ينفيه فان الاتفاق انما يكون من اثنين فصاعدا نعم حكى الآمدي وابن الحاجب في الاحتجاج به
قولين من غير ترجيح واذا قلنا بالاول فتغير اجتهاده ففي الاخذ بالثاني نظر يحتاج الى تامل وكذلك لو
حدث مجتهد اخر واداه اجتهاده الى خلافه واعلم ان البحث في الاجماع يقع في ثلثة امور في حجيته
وانواعه وشرايطه فلذلك جعل المصنف هذا الكتاب مشتملا على ثلثة ابواب لبيان الامور الثلاث
وبدا بالكلام على كونه حجة لكن الاحتجاج به متوقف على بيان امكانه وامكان الاطلاع عليه فلذلك قدم
الكلام فيهما **فقوله** قيل محال الى اخره يعني ان بعضهم ذهب الى ان الاجماع محال لان اجتماع الخلق العظيم
والخلق الكثير على حكم واحد مع اختلاف قرائحهم يمتنع عادة كما يمتنع اجتماعهم في وقت واحد على

ماكول واحد وجوابه ان دواعي الناس مختلفه ثم اي في الماكول لاختلافهم في الشهوه والمزاج
والطبع فلذلك يمتنع اجتماعهم عليه بخلاف الحكم فانه تابع الدليل فلا يمتنع اجتماعهم عليه لوجود
دليل قاطع او ظاهر قوله قيل يتعذر اي ذهب بعضهم الى ان الاجماع ليس محالا ولكنه يتعذر
الوقوف عليه لان الوقوف عليه انما يمكن بعد معرفة اعيانهم ومعرفة ما غلب على ظنهم ومعرفة اجتماعهم
عليه في وقت واحد والوقوف على الثلثه متعذر اما الاول فلانتشارهم شرقا وغربا ولجواز
خفا واحد منهم بان يكون اسيرا او محبوسا في مطمورة او منقطعا في جبل ولانه يجوز ان يكون فيهم من
هو خامل الذكر لا يعرف انه من المجتهدين واما الثاني فلاحتمال ان بعضهم يكذب ويفتي على خلاف اعتقاده
خوفا من سلطان جابر او مجتهد ذي منصب افتى بخلافه واما الثالث فلاحتمال رجوع احدهم قبل
فتوى الاخر ولاجل هذه الاحتمالات قال الامام احمد من ادعى الاجماع فهو كاذب واجاب المصنف
بان الوقوف عليه لا يتعذر في ايام الصحابه فانهم كانوا قليلين محصورين ومجتمعين في الحجاز ومن خرج
منهم بعد فتح البلاد كان معروفا في موضعه وهذا الجواب ذكره الامام فقال والانصاف انه
لا طريق لنا الى معرفته الا في زمان الصحابه وعلل بما قلناه نعم لو فرضنا حصول الاجماع من غير الصحابة
فالاصح عند الامام والامدي وغيرهما انه يكون حجة وقال اهل الظاهر لا حجة الا باجماع الصحابه وهو
روايه لاحمد قال الثانيه انه حجة خلافا للنظام والشيعه والخوارج لنا وجوه بلغ ه
الاول انه جمع بين مشاقة الرسول ومتابعة غير سبيل المومنين في الوعيد حيث قال ومن يشاقق
الرسول الايه فتكون محرمة فيجب اتباع سبيلهم اذ لا مخرج عنهما قيل رتب الوعيد على الكل قلنا بل على
كل واحد والا لغا ذكر المخالفه قيل الشرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف قلنا لا وان سلم
لم يضر لان الهدى دليل التوحيد والنبوه قيل لا يوجب تحريم كل ما غاير قلنا يعني لجواز الاستثنا
قيل السبيل دليل الاجماع قلنا حمله على الاجماع اولى لعمومه قيل يجب اتباعهم فيما صاروا به مومنين
قلنا حينئذ تكون المخالفه المشاقه قيل يترك الاتباع راسا قلنا الترك غير سبيلهم قيل لا يجب اتباعهم
في فعل المباح قلنا كاتباع الرسول عليه السلام قيل المجمعون اثبتوا بالدليل قلنا خص النص فيه قيل
كل المومنين الموجودين الى يوم القيامه قلنا بل في كل عصر لان المقصود العمل ولا عمل في القيامه
اقول ذهب الجمهور الى ان الاجماع حجة يجب العمل به خلافا للنظام والشيعه والخوارج
فانه وان نقل عنهم ما يقتضي الموافقه لكنهم عند التحقيق مخالفون اما النظام فلانه لم يفسر الاجماع
باتفاق المجتهدين كما قلنا بل قال كما نقله عنه الامدي ان الاجماع هو قول يحتج به واما الشيعه فانهم يقولون

ان الاجماع

١٦٠

ان الاجماع حجة يجب العمل به لا لكونه اجماعا بل لاشتماله على قول الامام المعصوم وقوله بانفراده عندهم حجة كما
سياتي في كلام المصنف واما الخوارج فقالوا كما نقله القرافي عن المحصل ان اجماع الصحابه حجة قبل حدوث
الفرقة واما بعدها فقالوا الاجماع الحجة في اجماع طايفتهم لا غير لان العبره بقول المومنين ولا مومن عندهم الا
من كان على مذهبهم وكلام المصنف تبعا للامام يقتضي ان النظام يسلم امكان الاجماع وانما خالف في حجيته والمذكور
في الاوسط لابن برهان ومختصر ابن الحاجب وغيرهما انه يقول باستحالته قوله لنا اي الدليل على كونه
حجة من ثلاثه اوجه الاول وقد تمسك به الشافعي في الرسالة قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد
ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وجه الدلاله
ان الله تعالى جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المومنين في الوعيد حيث قال نوله ما تولى ونصله
جهنم فيلزم ان يكون اتباع غير سبيل المومنين محرما لانه لو لم يكن حراما لما جمع بينه وبين المحرم الذي هو
المشاقه في الوعيد فانه لا يحسن الجمع بين حلال وحرام في وعيد بان تقول مثلا ان زنيت وشربت الما
عاقبتك واذا حرم اتباع غير سبيلهم وجب اتباع سبيلهم لانه لا مخرج عنهما اي لا واسطة بينهما فانه يلزم
من حرمة اتباع سبيلهم كون الاجماع حجة لان سبيل الشخص هو ما يختاره من القول او الفعل او
الاعتقاد قوله قيل رتب الوعيد الى اخره اي اعترض الخصم بتسعه اوجه احدها ان الله
تعالى رتب الوعيد على الكل اي على المجموع المركب من المشاقه واتباع غير سبيل المومنين فيكون المجموع هو
المحرم ولا يلزم من تحريم المجموع تحريم كل واحد من اجزايه كتحريم الاختين والجواب انا لا نسلم انه رتب
الوعيد على الكل بل على كل واحد اذ لو لم يكن مرتبا على كل واحد لكان ذكر مخالفه المومنين يعني اتباع غير
سبيلهم لغوا لا فايدة له لان المشاقه مستقله في ترتب الوعيد وكلام الله تعالى يصان عن اللغو
وهذا الجواب ليس في المحصول ولا في الحاصل وهو اولى مما قلناه الثاني سلمنا ان الوعيد مترتب على
كل واحد منهما لكن لا نسلم تحريم اتباع غير سبيلهم مطلقا بل بشرط تبين الهدى فان تبين الهدى
شرط في المعطوف عليه لقوله تعالى من بعد ما تبين له الهدى والشرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف
لكونه في حكمه والهدى عام لاقترانه بال فيكون حرمه اتباع غير سبيل المومنين موقوفه على تبين جميع انواع
الهدى ومن جملة انواع الهدى دليل الحكم الذي اجمعوا عليه واذا تبين ذلك استغنى به عن الاجماع فلا
يبقى للتمسك بالاجماع فايدة واجاب المصنف بوجهين احدهما لا نسلم ان كل ما كان شرطا في المعطوف
عليه يكون شرطا في المعطوف بل العطف انما يقتضي التشريك في مقتضى العامل اعرابا ومدلولا كما تقدم
غير مرة الثاني سلمنا ان الشرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف لكن لا يضرنا ذلك فانه لا نزاع

في ان الهدى المشروط في تحريم المشاقة انما هو دليل التوحيد والنبوة لا ادلة الاحكام الفرعية فيكون هدى الهدى
شرطا في تحريم اتباع غير سبيل المومنين ونحن نسلم الاعتراض الثالث سلمنا ان قوله تعالى ويتبع
غير سبيل المومنين يوجب تحريم المخالفة لكن لفظ الغير والسبيل مفردان والمفرد لا عموم له فلا يوجب ذلك تحريم
كل ما غاير سبيلهم بل يصدق بصورة وهو الكفر ونحوه مما لا خلاف فيه والجواب انه يقتضي العموم ها هنا فيه من
الاضافة ويدل عليه انه يصح الاستثناء منه فيقال الا سبيل كذا والاستثناء معيار العموم واعلم ان اضافة
غير ليست للتعريف على المشهور وفي التعميم عند اهلها نظر يحتاج الى تامل فقد يقال ان هذه الاضافة لا تقتضيه
ويكون العموم تابعا للتعريف كما كان الاطلاق تابعا للتنكير وكما لو زيدت لام التعريف في جمع من الجموع فانها
لا تقتضي التعميم لعدم التعريف الرابع لا نسلم ان السبيل هو قول اهل الاجماع بل دليل الاجماع وبيانه ان
السبيل لغة هو الطريق الذي يمشى فيه وقد تعذرت ارادته هنا فتعين الحمل على المجاز وهو اما قول اهل الاجماع
او الدليل الذي لاجله اجمعوا والثاني اقوى لقوة العلاقة بينه وبين الطريق وهي كون كل واحد منهما موصلا
الى المقصود واجاب المصنف بان السبيل ايضا يطلق على الاجماع لان اهل اللغة يطلقونه على ما يختاره الانسان
لنفسه من قول او فعل ومنه قوله تعالى قل هذه سبيلي واذا كان كذلك فحمله على الاجماع اولى لعموم فايدته فان
الاجماع يعمل به المجتهد وهذا الجواب ذكره صاحب الحاصل فتبعه المصنف وهو احسن مما قاله الامام
وفي كثير من النسخ التي اعتمد عليها جمع من الشارحين جواب غير هذا وهو انه يلزم ان يكون مخالفة سبيل المومنين
هي المشاقة لان دليل الاجماع هو الكتاب والسنة وهذا الجواب سياتي في كلام المصنف جوابا عن سوال
اخر لكن على تقرير اخر فسقط ذلك السوال مع جواب هذا السوال الذي نحن الان فيه الخامس لا نسلم
انه يجب اتباع سبيل المومنين في كل شي بل في السبيل الذي صاروا به مومنين ويدل عليه ان الاية نزلت
في رجل ارتد ولانه اذا قيل لا تتبع غير سبيل الصالحين فهم منه المنع من ترك الاسباب التي بها صاروا صالحين
دون غيرها كالاكل والشرب واجاب المصنف بانه يلزم حينيذ ان يكون مخالفة سبيل المومنين هي المشاقة
فانه لا معنى لمشاقة الرسول عليه السلام الا ترك الايمان وسمي بذلك لكونه في شق اي جانب والرسول في شق
اخر فلو حمل على هذا لزم التكرار السادس سلمنا تحريم اتباع غير سبيل المومنين لكن لا نسلم وجوب
اتباع سبيلهم وقولكم انه لا مخرج عنهما ممنوع فان بينهما واسطة وهي ان يترك الاتباع اصلا وراسا فلا يتبع
سبيل المومنين ولا سبيل غيرهم والجواب ان ترك الاتباع بالكلية غير سبيلهم ايضا فمن اختاره لنفسه
فقد اتبع غير سبيلهم وهذا الجواب لم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل وفيه نظر فان اتباع الغير هو
اتيانه بمثل فعله لكونه اتى به فمن ترك اتباع سبيل المومنين لا لاجل غير المومنين تركوه كان غير متبع غير سبيل المومنين

واما من

واما من تركه لعدم الدليل على اتباع المومنين فلا يكون متبعا لاحد وحينيذ فلا يدخل تحت الوعيد واجاب
الامام بجواب اخر وهو ان قول القايل لا تتبع غير سبيل الصالحين لا يفهم منه في العرف سوى الامر باتباع سبيل
الصالحين حتى لو قال لا تتبع غير سبيلهم ولا تتبع سبيلهم ايضا لكان ركيكا نعم لو اخر لفظ الغير فقال
لا تتبع سبيل غير الصالحين فانه لا يفهم منه الامر باتباع سبيلهم ولهذا يصح النهي عنه ايضا السابع سلمنا
وجوب الاتباع لكنه لا يجب في كل الامور لانهم لو اجمعوا على فعل مباح لا يجب متابعتهم على فعله والا لكان المباح
واجبا وادا لم يجب في الكل لم يلزم اتباعهم فيما اجمعوا عليه لجواز ان يكون المراد هو الايمان او غيره مما اتفقنا
عليه واجاب المصنف بقوله قلنا كاتباع الرسول عليه السلام ولم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل وتقريره
من وجهين احدهما ان اتباعهم في المباح ايضا واجب ومعنى وجوبه هو ما قلناه في وجوب اتباع النبي صلى
الله عليه وسلم في المباح وهو اعتقاد اباحته وان نفعله على جهة المباح لا على جهة اخرى الثاني ان قيام
الدليل على وجوب اتباعهم في كل الامور كقيام الدليل على وجوب اتباع النبي صلى الله عليه وسلم فيها فكان
المباح قد اخرج من عموم التاسي لدليل ولم يقدح في الدلالة على الباقي فكذلك الاول الثامن لا نسلم ايضا
ان المتابعة تجب في كل الامور وذلك لان المجمعين انما اثبتوا الحكم المجمع عليه بالدليل الا باجماعهم لما تقرر
ان الاجماع موقوف على الدليل وحينيذ فنقول ان وجب علينا اثبات ذلك الحكم باجماعهم لا
بالدليل كان ذلك اتباعا لغير سبيلهم وهو لا يجوز وان وجب اثباته بالدليل لم يكن الاجماع نفسه دليلا
مستقلا وهو خلاف المدعى وايضا فانكم لا تقولون بوجوب اثباته بالدليل واجاب المصنف بان اتباعهم
واجب في كل شي الا ما خص بدليل وهذه الصورة قد خصت بالاتفاق ولان الحكم ثبت باجماعهم واذا ثبت فلا
يحتاج في اثباته الى دليل اخر التاسع سلمنا ما قلتم لكن الاية تدل على وجوب اتباع سبيل كل المومنين
لان لفظ المومنين جمع محلى بالالف واللام فيفيد العموم وكل المومنين هم الموجودون الى يوم القيامة فلا يكون
اجماع اهل العصر الواحد حجة لكونهم بعض الامة واجاب المصنف بان المراد بالمومنين هم الموجودون
في كل عصر فان الله تعالى لما علق العقاب على مخالفتهم زجرا عنها وترغيبا في الاخذ بقولهم علمنا ان
المقصود هو العمل فانتفى ان يكون المراد جميع المومنين الموجودين الى يوم القيامة لانه لا عمل في القيامة
قال الثاني قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا عدلهم فيجب عصمتهم عن الخطا قولا وفعلا
صغيره وكبيره بخلاف تعديلنا قيل العدالة فعل العبد والوسط فعل الله تعالى قلنا فعل العبد فعل الله
تعالى على مذهبنا قيل عدول وقت الشهادة قلنا حينيذ لا مزية لهم فان الكل يكونون كذلك الثالث
قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على خطا ونظايره فانها وان لم تتواتر احادها لكن المشترك بينها

بلغ مقابلة

متواتر والشيعه عولوا عليه لاستماله على قول الامام المعصوم **اقول** الدليل الثاني على ان الاجماع حجة قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وتقريره ان الله تعالى عدل هذه الامه لانه تعالى جعلهم وسطا وقد قال الجوهري الوسط من كل شيء اعدله قال تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدولا هذا لفظه ولانه تعالى علل ذلك بكونهم شهداء والشاهد لابد وان يكون عدلا وهذا التعديل الحاصل للامة وان لزم منه تعديل كل فرد منها بالضرورة لكون نفيه عن واحد مستلزما لنفيه عن المجموع لكنه ليس المراد تعديلهم فيما ينفرد به كل واحد منهم لانا نعلم بالضرورة خلافه فتعين تعديلهم فيما يجتمعون عليه وحينئذ يجب عصمتهم عن الخطا قولا وفعلا صغيره وكبيره لان الله تعالى يعلم السر والعلانيه فلا يعدلهم مع ارتكابهم بعض المعاصي بخلاف تعديلنا فانه قد لا يكون كذلك لعدم اطلاعنا على الباطن اعترض الخصم بوجهين احدهما ان العداله فعل العبد لانها عبارة عن اداء الواجبات واجتناب المنهيات والوسط فعل الله تعالى لقوله جعلناكم امة وسطا فيكون الوسط غير العداله فلا يكون جعلهم وسطا عبارة عن تعديلهم وكيف والمعدل لا يجعل الرجل عدلا ولكن يخبر عن عدالته وجوابه ان فعل العبد من افعال الله تعالى على مذهب اهل الحق لما تقرر في علم الكلام ان افعال العبد مخلوقة لله تعالى الثاني سلمنا ان الله تعالى عدلهم لكن تعديلهم ليشهدوا على الناس يوم القيامة بان الانبيا بلغوهم الرسالة وعدالة الشهود انما تعتبر وقت اداء الشهادة لا قبلها فتكون الامة عدولا في الاخرة لا في الدنيا ونحن نسلمه والجواب ان سياق الاية يدل على تخصيص هذه الامه بالتعديل وتفضيلهم على غيرهم فتعين حمله على الدنيا لانا لو حملناه على الاخرة لم يكن لهم مزية لان كل الامة اذ ذاك عدول وفي الجواب نظر لان الله تعالى قد اخبر عن بعض اهل الموقف بانكار المعاصي وانكار التبليغ اليهم بل الجواب ان يقول العداله لا تتحقق الا مع التكليف ولا تكليف في الاخرة ويؤيده قوله تعالى جعلناكم ولم يقل سيجعلكم نعم لقائل ان يقول ان الاية لا تدل على المدعى لان الاية لا تنافي صدور الباطل غلطا ونسيانا سلمنا ان كل ما اجمعوا عليه حق لكن لا يلزم المجتهدين تبع كل ما كان حقا في نفسه بدليل ان المجتهد لا يتبع مجتهدا اخر وان قلنا كل مجتهد مصيب **قوله** الثالث اي الدليل الثالث على ان الاجماع حجة قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على خطا ونظايره من الاحاديث كقوله لا تجتمع امتي على الضلالة وكقوله سالت الله ان لا تجتمع امتي على الضلالة فاعطانيها وكقوله لم يكن الله ليجمع امتي على ضلال وروي ولا على خطا وكقوله يد الله على الجماعة الى غير ذلك فان هذه الاحاديث وان لم يتواتر كل واحد منها لكن القدر المشترك بينها وهو عصمة الامة متواتر لوجوده في هذه الاخبار الكثيرة وهذا الدليل ساقط في كثير من النسخ وادعى الامدي

انه اقرب

انه اقرب الطرق في اثبات كونه حجة قاطعة وقال ابن الحاجب الاستدلال به حسن وضعفه الامام فقال دعوى التواتر المعنوي بعيد لا نا لا نسلم ان مجموع هذه الاخبار بلغ حد التواتر فالدليل عليه وبتقديره فهو انما يفيد الظهور لان القدر المشترك الثابت بالقطع انما هو الثنا على الامة ولا يلزم منه امتناع الخطا عليهم فان التصريح بامتناعه لم يرد في كل الاحاديث وقد تلخص ان الادله التي قالها المصنف انما يحسن الاستدلال بها اذا قلنا ان الاجماع ظني كما جزم به الامام واتباعه واقتضاه كلام الامدي لكن الاكثرون على انه قطعي **قوله** والشيعه عولوا عليه يعني ان الشيعه ذهبوا الى انه يجب ان يكون في كل زمان امام يامر الناس بالطاعات ويردعهم عن المعاصي وذلك الامام لابد ان يكون معصوما والا لافتقر الى امام اخر ولزم التسلسل واذا كان معصوما كان الاجماع حجة لاستماله على قوله لانه راس الامه ورئيسها لا لكونه اجماعا وجوابه ان ذلك مبني على وجوب مراعاة المصالح سلمنا لكن الردع انما يحصل بنصب امام ظاهر قاهر وهم يجوزون ان يكون خفيا خاملا ويجوزون عليه الكذب ايضا خوفا وتقية وذلك كله ينافي المطلوب وهذه المسلة محلها علم الكلام فلذلك لم يشتغل المصنف بالجواب عنها **قال** الثالثه قال مالك اجماع اهل المدينه حجة لقوله عليه السلام ان المدينه لتنفي خبثها وهو ضعيف **الرابعه** قالت الشيعه اجماع العترة حجة لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت وهم علي وفاطمة وابناهما رضي الله عنهم لانه لما نزلت لف عليه السلام عليهم كساء وقال هولاء اهل بيتي ولقوله عليه السلام اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي **اقول** ذهب الامام مالك الى ان اجماع اهل المدينه حجة اي اذا كانوا من الصحابه والتابعين دون غيرهم كما نبه عليه ابن الحاجب قال واختلفوا في المراد من كونه حجة فمنهم من قال المراد ان تكون روايتهم راجحة على رواية غيرهم لكونهم اخبر باحوال الرسول عليه السلام ومنهم من قال المراد اجماعهم حجة في المنقولات المشهورة خاصة كالاذان والاقامة والصاع والمد دون غيرها ورجحه القرافي في تنقيحه قال والصحيح التعميم في هذا وفي غيره لان العادة تقضي بان مثل هولاء لا يجمعون الا عن دليل راجح واستدل عليه الامام واتباعه بقوله عليه السلام ان المدينه لتنفي خبثها ووجه الاستدلال ان الحديث قد دل على انتفاء الخبث عن المدينه والخطا خبث فيجب ان يكون منتفيا عن اهلها فانه لو كان في اهلها لكان فيها واذا انتفى عنهم الخطا كان اجماعهم حجة **قوله** وهو ضعيف اي الاستدلال بالحديث لا الحديث نفسه صحيح فانه ثابت في الصحيحين وان كان بغير هذا اللفظ واقرب لفظ اليه ما رواه البخاري انما المدينه كالكير تنفي خبثها وينصع طيبها وقد ضعف ابن الحاجب الاستدلال بهذا الحديث ايضا ولم يبين ضعفه ووجهه

بلغ

وصح

ان الحمل على الخطا متعذر المشاهد وقوعه من اهلها قال امام الحرمين ولو اطلع مطلع على ما يجري بين
لا ينتهي من المجازي قضي العجب وايضا فلا نسلم ان الخطا خبث فان الخطا معفو عنه والخبث منهي عنه
ومنه قوله عليه السلام الكلب خبيث وخبيث ثمنه وكقوله مهر البغي خبيث ونحوه فيكون
احدهما غير الاخر وقد انتصر في المحصول لمالك وقوى هذا الدليل وقال ان مذهبه فيه ليس ببعيد
وذهب بعضهم كما حكاه الامدي الى ان اجماع اهل الحرمين مكة والمدينة والمصرين البصرة والكوفة
حجة على غيرهم وقيل بل اجماع البصرة والكوفة فقط حكاه الشيخ ابو اسحق في اللمع وقيل اجماع الكوفة
وحدها كما نقل عن حكاية ابن حزم وقيل اجماع الكوفة وحدها او البصرة وحدها كما نقله بعض الشارحين
للمحصول المسلة الرابعة ذهبت الشيعة كالامامية والزيدية الى ان اجماع العترة حجة وارادوا
بالعترة عليا وفاطمة وابنيهما الحسن والحسين وهي بالتا المثناة واحتجوا بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله
تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وجه الاستدلال ان الله تعالى اخبر
عن نفي الرجس عن اهل البيت والخطا رجس فيكون منفيا عنهم واذا كان الخطا منفيا عنهم كان اجماعهم
حجة واهل البيت هم علي وفاطمة وابناهما فان النبي صلى الله عليه وسلم لف عليهم كساء وقال هولا اهل بيتي
وايضا فقد نقله ابن عطية في تفسيره عن الجمهور واما السنة فقوله عليه السلام اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به
لن تضلوا كتاب الله وعترتي فانه كما دل على ان الكتاب حجة دل على ان قول العترة حجة ولم يشتغل المصنف
بالجواب عما ذكروه فنقول الجواب عن الاية انا لا نسلم انتفا الرجس في الدنيا لجواز ان يكون المراد به
نفي العذاب في الاخرة سلمنا لكن لا نسلم ان الخطا رجس سلمنا لكن المراد باهل البيت هو لا مع ازواج النبي صلى
الله عليه وسلم فان ما قبل الاية وما بعدها يدل عليه اما ما قبلها فقوله تعالى يا نسا النبي لستن كاحد من النسا
الى قوله واطعن الله ورسوله واما ما بعدها فقوله تعالى واذكرن ما يتلى في بيوتكن الاية وحينيذ فليس في
الاية دليل على ان اجماع العترة وحدهم حجة والجواب عن الحديث ما قاله في المحصول انه من باب الاحاد
والعمل بها عندهم ممتنع قال الخامسة قال القاضي ابو خازم اجماع الخلفا الاربعة حجة لقوله
عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفا الراشدين من بعدي وقيل اجماع الشيخين حجة لقوله اقتدوا
بالذين من بعدي ابي بكر وعمر السادسة يستدل بالاجماع فيما لا يتوقف عليه كحدوث العالم ووحدة
الصانع لا كاثباته اقول ذهب القاضي ابو خازم والامام احمد كما نقله عنه ابن الحاجب الى ان اجماع
الخلفا الاربعة يعني ابا بكر وعمر وعثمن وعليا حجة مع خلاف غيرهم لقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفا
الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ رواه ابو داود وكذا الترمذي وصححه والحاكم وقال انه على

شرطا

وقال انه شرط الصحيحين لكن الرواية فعليكم وهو من جملة حديث طويل ووجه الدلالة انه امر باتباع
سنة الخلفا الراشدين كما امر باتباع سنته والخلفا الراشدون هم الاربعة المذكورون لقوله عليه
السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا وكانت مدة خلافتهم ثلاثين سنة فقد
المدعي وابو خازم بالخا المعجمة والزاي من الحنفية تولى القضا في خلافة المعتضد ولاجل مذهبه ابطل
خلاف زيد في توريث ذوي الارحام وحكم برد اموال حصلت في بيت اموال المعتضد وقبل المعتضد
فتياه وانفذ قضاه وكتب به الى الافاق وذهب بعضهم الى ان اجماع الشيخين ابي بكر وعمر حجة لقوله عليه
السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر رواه الترمذي وقال حديث حسن والجواب
عن الحديثين ان المراد منهما بيان اهليتهم لاتباع المقلدين لهم لا ان اجماعهم حجة وبانهما معارضان بنحو قوله
عليه السلام خذوا شطر دينكم عن الحميرا يعني عايشة مع ان قولها ليس بحجة المسلة السادسة
في بيان ما يثبت بالاجماع وما لا يثبت به فنقول كل شي لا يتوقف العلم بكون الاجماع حجة على العلم
به يجوز ان يستدل عليه بالاجماع سوا كان عقليا او شرعيا او لغويا او دنيويا وفي العقلي والدنيوي
خلاف وكل شي يتوقف العلم بكون الاجماع حجة على العلم به لا يصح ان يستدل عليه بالاجماع فمن هذا يستدل
بالاجماع على حدوث العالم وعلى كون الصانع سبحانه وتعالى واحدا لان العلم بكون الاجماع حجة لا
يتوقف على العلم بهما وذلك لانا قبل العلم بهما يمكننا ان نعلم كون الاجماع حجة بان نعلم اثبات الصانع
بامكان العالم وبحدوث الاعراض ثم نعلم باثبات الصانع صحة النبوة ثم نعلم بصحة النبوة كون الاجماع
حجة ثم بالاجماع حدوث العالم ووحدة الصانع قوله لا كاثباته اي لا يستدل بالاجماع على اثبات
الصانع ولا على كونه متكلما ولا على اثبات النبوة فان العلم بكون الاجماع حجة مستفاد من الكتاب والسنة
وصحة الاستدلال بهما موقوفة على وجود الصانع وعلى كونه متكلما وعلى النبوة فلو اثبتنا هذه الاشيا
بالاجماع لزم الدور لان ثبوت المدلول يتوقف على ثبوت الدليل والقايل ان يقول ثبوت الاجماع
موقوف على العلم بوحدة الصانع لخلاف ما ذكره المصنف لان كون الاجماع حجة موقوف على وجود المجمعين
المجتهدين الذين هم من امة محمد صلى الله عليه وسلم ولا يصير الشخص منهم الا بعد اعترافه بالشهادتين
وقال الشيخ ابو اسحق في اللمع انه لا يعتد بالاجماع في حدوث العالم ايضا قال
الباب الثاني في انواع الاجماع وفيه مسايل الاولى اذا اختلفوا على قولين فهل لمن بعدهم
احداث ثالث والحق انه ان لم يرفع مجمعا عليه جاز والا فلا مثاله ما قيل في الجد مع الاخ الميراث للجد وقيل
لهما فلا سبيل الى حرمانه قيل اتفقوا على عدم الثالث قلنا كان مشروطا بعدمه فزال بزواله قيل

وارد على الوجدانى فلنا لم يعتبر فيه اجماعا قبل اظهاره مستلزم تخطية الاولين ثم أجيب بان المحذور هو تخطية
فى واحد وفيه نظر **قوله** اذا تكلم المجتهدون جميعهم فى مسئلة واختلفوا فيها على قولين فهل لمن
ياتى بعدهم من المجتهدين احداث قول ثالث فى تلك المسئلة فيه ثلث مذاهب كما اشار اليه المصنف فالاكثرون
على ما قاله الامام والامدى منعوه مطلقا وجزم به فى المعالم واهل الظاهر جوزوه مطلقا والحق عند
الامام واتباعه واختاره الامدى وابن الحاجب ان الثالث ان لم يرفع شيئا مما اجمع عليه القايلان الاولان
جاز احداثه لانه لا محذور فيه وان رفعه فلا يجوز لامتناع مخالفة الاجماع مثال الاول اختلافهم
فى جواز اكل المذبوح بلا تسمية فقال بعضهم يحل مطلقا سواء كان الترك عمدا او سهوا وقال بعضهم
لا يحل مطلقا فالتفصيل بين العمد والسهو ليس رافعا لشى اجمع عليه القايلان الاولان بل هو
موافق فى كل قسم منه لقايل واما الثانى فمثل له المصنف تبعا للامام بالجد مع الاخوة فان الامة اختلفوا
فيه فقال بعضهم المال كله للجد وقال بعضهم المال بينهما فقد اتفق القولان على ان للجد شيئا من المال
فالقول بحرمانه واعطا المال كله للاخ قول ثالث رافع لما اجمع عليه الاولان فلا يجوز وهذا
المثال فيه نظر فانه قد نقل عن ابن حزم فى المحلى انه حكى قولا ان المال كله للاخ **قوله** قيل اتفقوا اي
احتج المانعون مطلقا بوجهين احدهما ان اهل العصر الاول قد اتفقوا على عدم القول الثالث وعلى
امتناع الاخذ به فانهم لما اختلفوا على قولين فقد اوجب كل من الفريقين الاخذ اما بقوله او بقول الاخر
وتجويز القول الثالث يرفع ذلك كله فكان باطلا اجاب المصنف بان ذلك الاتفاق كان مشروطا
بعدم القول الثالث فاذا ظهر ذلك القول فقد زال الاجماع بزوال شرطه اعترض الخصم على
هذا الجواب فقال لو صح ما ذكرتم لكان الاجماع على القول الواحد ليس بحجة لانه يمكن ان يقال فيه ايضا
وجوب الاخذ بالقول الذي اجمعوا عليه مشروط بعدم القول الثاني فاذا وجد القول الثانى فقد زال
ذلك الاجماع بزوال شرطه واجاب المصنف بان هذا الاشتراط وان كان محتملا ايضا فى الاجماع
الوحدانى اي الاجماع على القول الواحد لكنهم اجمعوا على عدم اعتباره فيه وليس لنا ان نحكم عليهم بوجوب
التسوية بين الاجماع الوحدانى والاجماع على القولين وهذا الجواب ذكره الامام واتباعه
واعترض عليه صاحب التحصيل بان الاستدلال باجماعهم على عدم اعتبار هذا الشرط انما يعتبر
بعد اعتبار الاجماع فلو اعتبرنا الاجماع به لزم الدور **قوله** قيل اظهاره الى اخره هذا هو الاعتراض الثانى
وتقريره ان اظهار القول الثالث انما يجوز اذا كان حقا لان الباطل لا يجوز القول به والقول بكونه حقا
مستلزم لتخطية الفريقين الاولين وتخطيتهما تخطية لجميع الامة وهو غير جايز واجاب المصنف بان

المحذور

المحذور انما هو تخطيتهم فيما اجمعوا فيه على قول واحد واما ما اختلفوا فيه فلا لان غاية ذلك تخطية بعضهم
فى امر وتخطية البعض الاخر فى غير ذلك الامر قال المصنف وفيه نظر ولم يبينه ووجهه ان الادلة
المقتضية لعصمة الامة عن الخطا شاملة للصورتين والتخصيص لا دليل عليه وهذا الجواب لم يذكره
الامام ولا مختصرو كلامه بل اجابوا بانا لا نسلم ان اظهار القول الثالث مستلزم لتخطية الفريقين
الاولين بنا على ان كل مجتهد مصيب سلمنا ان المصيب واحد لكن التمكن من اظهار الثالث لا يستلزم كونه حقا
لانه يجوز للمجتهد ان يعمل بما ظنه حقا وان كان خطا فى نفس الامر وهذا الجواب فيه نظر لامكان جريانه
فى الاجماع الوحدانى وصورة هذه المسئلة ان يتكلم المجتهدون جميعهم فى المسئلة ويختلفوا فيها على
قولين كما اشرنا اليه اولا وصرح به الغزالى فى المستصفى واما مجرد نقل القولين عن عصر من الاعصار فانه
لا يكون مما نحن فيه من احداث الثالث لانا لا نعلم هل تكلم الجميع فيها ام لا ولانهم يتمحلون به اشكالات اوردت
على الشافعى فى مسايل **قال** الثانية اذا لم يفصلوا بين مسئلتين فهل لمن بعدهم الفصل والحق
ان نصوا بعدم الفرق او اتحد الجامع كتوريث العمة والخالة لم يجز لانه رفع مجمع عليه والا جاز والا
يجب على من ساعد مجتهدا فى حكم مساعدته فى جملة الاحكام قيل اجمعوا على الاتحاد قلنا عن الدعوى
قيل قال الثورى الجماع ناسيا يفطر والاكل لا قلنا ليس بدليل **اقول** اذا لم يفصل المجتهدون
بين مسئلتين بل اجاب بعضهم فيهما بالنفى وبعضهم بالاثبات فهل لمن ياتى بعدهم من المجتهدين الفصل
فيه تفصيل نذكره وهذه المسئلة قريبة فى المعنى من التى قبلها فان التفصيل بينهما بعد اطلاق
الفريقين احداث لقول ثالث فيهما ولاجل ذلك لم يفردها الامدى ولا ابن الحاجب بل جعلاها
مسئلة واحدة وحكما عليها بالحكم السابق ولكن الفرق بينهما ان هذه المسئلة مفروضة فيما اذا
كان محل الحكم متعددا واما تلك ففيما اذا كان متحدا وحاصل التفصيل الذي فى هذه المسئلة
انهم ان نصوا على انه لا فرق بين المسئلتين فلا يجوز الفصل واليه اشار بقوله ان نصوا بعدم الفرق
وعداه بالبا لتضمنه معنى صرحوا وهذا لا نزاع فيه ولهذا جزم به الامام فى المحصول وقال صاحب التحصيل
وقال فى الحاصل انه لا سبيل الى الخلاف فيه كلام الكتاب والمنتخب يقتضى اجرا الخلاف فيه والقول
به غير ممكن واما اذا لم ينصوا على عدم الفرق ففيه ثلاثة مذاهب اشار اليها المصنف احدها الجواز
مطلقا والثانى المنع مطلقا والثالث وهو المرجح فى المنتخب والحاصل واختاره المصنف انه ان
اتحد الجامع بين المسئلتين فلا يجوز كتوريث العمة والخالة فان علة توريثهما او عدم توريثهما كونهما
من ذوى الارحام فكل من ورث واحدة او منعها قال فى الاخرى كذلك فصار ذلك بمثابة قولهم

بلغ

تقسيم

لا تفصلوا بينهما وان لم يتحد الجامع بينهما يجوز كما اذا قال بعضهم لا زكاة في مال الصبي ولا في الحلي المباح
وقال بعضهم بالوجوب فيهما يجوز الفصل واستدل المصنف عليه بقوله والا وجب اي لو لم يجز
الفصل لكان كل من ساعد مجتهدا في حكم اي وافقه عليه يجب عليه ان يساعده في جميع الاحكام وهو باطل
اتفاقا ووجه الملازمة ان امتناع التفصيل يقتضي موجبا ولا موجب سوى موافقة بعض المجتهدين
في حكم احدى المسئلتين استدل المانعون مطلقا بان قول بعضهم بالتحليل فيهما وبعضهم بالتحريم
فيهما اجماع على اتحاد الحكم فلا يجوز خلافه واجاب المصنف بقوله قلنا عين الدعوى اي لا نسلم ان
عدم التفصيل اجماع على اتحاد الحكم فانه عين النزاع بل نتبرع ونقول لا يدل عليه لان عدم القول
بالتفصيل غير القول بعدم التفصيل ومعناه انه لا يجوز في مخالفة هذا الاجماع فان الواقع
منهم ليس هو التنصيص على الاتحاد بل الاتحاد في فتواهم ونحن لا نسلم انه يمنع من الفصل فان ذلك اول المسئلة
وهذا الثاني هو جواب المحصول ولم يجب عنه في المنتخب بشيء واحتج المجوزون مطلقا بان الناس اختلفوا
في تعاطي المفطرات ناسيا فان الثوري فصل بينهما مع اتحادهما في العلة فقال الجماع ناسيا يفطر
بخلاف الاكل واجاب المصنف بان مذهب الثوري ليس بحجة حتى يجوز التمسك به بل الجواز يكون هو من
المخالفين في هذه المسئلة ولم يجب الامام ولا اتباعه عن هذا وكانهم تركوه لوضوحه قال الثالثة يجوز
الاتفاق بعد الاختلاف خلافا للصيرفي لنا الاجماع على الخلافة بعد الاختلاف وله ما سبق الرابعة
الاتفاق على احد قولي الاولين كالاتفاق على حرمة بيع ام الولد والمتعة اجماع خلافا لبعض الفقهاء والمتكلمين
لنا انه سبيل المومنين قيل فان تنازعتم اوجب الرد الى الله تعالى قلنا زال الشرط قيل اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم قلنا الخطاب مع العوام الذين في عصرهم قيل اختلافهم اجماع على التخيير قلنا ممنوع اقول
هل يجوز اتفاق اهل العصر على الحكم بعد اختلافهم فيه ينبني على ان انقراض العصر اي موت المجمعين
هل هو شرط في اعتبار الاجماع فيه خلاف ياتي فان قلنا باعتبار موتهم فلا اشكال في جواز
اتفاقهم بعد الاختلاف وان قلنا ان موتهم لا يعتبر ففي جواز اتفاقهم مذاهب احدها انه يمتنع
ونقله في البرهان عن القاضي ونقله المصنف تبعا للامام عن الصيرفي والثاني يجوز واختاره الامام
واتباعه وابن الحاجب والثالث ان استقر الخلاف جاز والا فلا وهذا التفصيل هو مختار امام الحرمين
فانه قال بعد حكايه القولين الاولين والراي الحق عندنا كذا وكذا واختاره ايضا الامدي واذا قلنا
بالجواز ففي الاحتجاج به مذهبان اختار ابن الحاجب انه حجة ونقله في البرهان عن معظم الاصوليين
واستدلال المصنف بقضيته قوله لنا اي الدليل على الجواز اجماع الصحابة على خلافة ابي بكر بعد اختلافهم

فيها

ولم ما يستوي اي والصيرفي من الاول
ما يستوي هذا المسئلة الاولى وان اهل العصر اذا اختلفوا الاول

فيها ولك ان تقول لا نسلم ان هذا الاجماع كان بعد استقرار الخلاف وحينئذ فلا يطابق الدعوى
لانها ام سلمنا لكن الخلافة لا تتوقف على الاجماع بل يجب الانقياد اليها بمجرد البيعة قوله على قولين
اجماع على جواز الاخذ بكل منهما اجتهادا او تقليدا فلو جاز الاتفاق بعد ذلك لكان يجب الاخذ بالقول
الذي اتفقوا عليه ويلزم من ذلك رفع الاجماع بالاجماع وهو باطل وجوابه ما تقدم ايضا وهو ان
الاجماع على التخيير مشروط بعدم الاتفاق واذا اتفقوا فيزول لزوال شرطه المسئلة الرابعة اذا
اختلف اهل العصر على قولين ثم حدث بعدهم مجتهدون اخرون فقال الامام احمد والاشعري وغيرهما
يستحيل اتفاقهم على احد قولي اولئك واختاره الامدي والصحيح عند الامام وابن الحاجب وغيرهما امكانه
ومثل له المصنف تبعا لابن الحاجب باتفاق العلماء على تحريم بيع ام الولد مع ان عليا وابن مسعود وجابر
بن عبد الله وابن الزبير وابن عباس في رواية عنه وعمر بن عبد العزيز كانوا يقولون بالجواز وباتفاقهم ايضا
على المتعة يعني تحريم نكاح المراة الى مدة مع ان ابن عباس كان يفتي بالجواز وفي المثالين نظر اما الاول
فقال الامدي لا نسلم حصول الاجماع فيه لان الشيعة يقولون بالجواز واما الثاني فنقل الماوردي وغيره
ان ابن عباس رجع فافتى بالتحريم فعلى هذا لا يكون مطابقا لهذه المسئلة بل يكون مثالا للمسئلة السابقة
واذا قلنا بجواز الاتفاق بعد الاختلاف فقال الامام واتباعه يكون اجماعا محتجا به واستدل عليه
المصنف بانه سبيل المومنين فيجب اتباعه لقوله ويتبع غير سبيل المومنين الاية وقال بعض المتكلمين وبعض الفقهاء
لا اثر لهذا الاجماع وهو مذهب الشافعي كما قاله الغزالي في المنخول وابن برهان في الاوسط وقال في البرهان
ان ميل الشافعي اليه قال ومن عباراته الرشيقة في ذلك قوله ان المذاهب لا تموت بموت اصحابها ولم يرجح ابن
الحاجب شيئا مع ترجيحه ان الاتفاق اذا صدر من المختلفين يكون حجة كما نقلناه عنه في المسئلة السابقة وسببه
ان تلك المسئلة ليس لغير المجمعين فيها قول يخالف قول المجمعين بخلاف هذه ومن ثمرة الخلاف في هذه المسئلة تنفيذ
قضاء من حكم بصحة بيع ام الولد وسقوط الحد عن الواطئ في نكاح المتعة واخبرني من اثق به ان قاضي المدينة
اخبره ان بالمدينة مكانا موقوفا على نكاح المتعة ومسجدا موقوفا على الاغتسال من جماعها قوله قيل الى
اخره اي استدل القائلون بان الاجماع ليس باجماع بثلثة اوجه الاول قوله تعالى فان تنازعتم في شيء
فردوه الى الله والرسول والنزاع قد حصل فوجب رده الى كتاب الله وسنة رسوله لا الى الاجماع واجاب
الامام بوجهين احدهما ان الرد الى الاجماع رد الى الله تعالى ورسوله الثاني ان وجوب الرد الى الله
ورسوله مشروط بالتنازع وقد زال التنازع في العصر الثاني فيزول وجوب الرد واقتصر المصنف على هذا وفيه
نظر فان الشرط انما هو وجود التنازع وقد وجد وحصول الاتفاق بعد ذلك لا ينافي حصوله كما اذا قال لعبده

٥

ان جماعة تقياً نت خرجها القديم وافقه الدليل الثاني قوله صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
دل الحديث على حصول الاهتداء بالاقتداء بقول كل واحد منهم سوا حصل بعد ذلك اتفاق ام لا فلو اوجبنا الاخذ
بما اتفق عليه اهل العصر الثاني لزم المقتدي بخلافه عدم الاهتداء وهو خلاف الظاهر جواب ان الخطاب مع
العوام اي المقلدين دون المجتهدين لان المجتهد لا يقلد المجتهد ولان قول الصحابي ليس بحجة كما سياتي وهو لا العوام
الذين خوطبوا هم الموجودون في الصحابة خاصة لان خطاب المشافهة لا يتناول من حدث بعدهم وحينيذ فلا
يكون الخطاب متناولا لا لخواص اهل العصر الثاني لما قلناه اولا ولا لعوامهم لما قلناه ثانيا واذا لم يكونوا مخاطبين
به لم يبق فيه دلالة على هذه المسله لان الكلام في اتفاق العصر الثاني وفي الجواب نظر لان خطاب المشافهة
يعم بادلة خارجية والا لم نكن مامورين الان وهو باطل وايضا فالمسله باقية بحالها في العوام المخاطبين
وذلك فيما اذا المعوا رتبة الاجتهاد واتفقوا بعد انقراض اوليك ولاجل ما قلناه لم يذكر الامام ولا صاحب
الحاصل هذا الجواب بل اجابا بتخصيص الحديث الثالث ان اختلاف اهل العصر الاول على قولين سبيلا اجماع
منهم على التخيير اي على جواز الاخذ بكل منهما فلو كان الاتفاق على احدهما اجماعا مانعا من الاخذ بخلافه لزم تعارض
الاجماعين واجاب المصنف بقوله قلنا ممنوع اي لا نسلم ان اختلافهم اجماع على التخيير فان كلا من
الفريقين يعتقد خطأ الاخر ومعناه لا نسلم ان هذا الاجماع الذي على التخيير يعارضه الاجماع الاخر وانما يلزم
ذلك ان لو لم يكن الاجماع الاول مشروطا بعدم الاجماع الثاني وليس كذلك بل هو مشروط بعدمه فاذا
وجد الثاني زال الاول لزوال شرطه وهذا الجواب هو المذكور في المحصول والحاصل وقد وقع التصريح
به في بعض النسخ فقال قلنا زال لزوال الشرط قال الخامسة اذا اختلفوا فماتت احدى الطايفتين
يصير قول الباقين حجة لكونه قول كل الامة السادسة اذا قال البعض وسكت الباقون فليس باجماع ولا
حجة وقال ابو علي اجماع بعدهم وقال ابنه هو حجة لنا انه ربما سكت لتوقف او خوف او تصويب كل مجتهد قيل
تمسك بالقول المنتشر ما لم يعرف له مخالف جوابه المنع وانه اثبات الشي بنفسه فرع قول البعض فيما
تعم به البلوى ولم يسمع خلافه كقول البعض وسكوت الباقين اقول اذا اختلف اهل العصر على
قولين ثم ماتت احدى الطايفتين او ارتدت كما قاله في المحصول فانه يصير قول الباقين حجة لكونه قول
كل الامة وهذا هو الذي جزم به الامام واتباعه وصرحوا بكونه اجماعا ايضا وهو يوخذ من تعليل المصنف
وذكر ابن الحاجب هذه المسلة في اثنا اتفاق اهل العصر الثاني على احد قولي العصر الاول وحكى عن الاكثرين انه
لا يكون اجماعا وذكر الامدي نحوه ايضا المسلة السادسة اذا قال بعض المجتهدين قولا وعرف به الباقون
فسكتوا عنه ولم ينكروا عليه ففيه مذاهب اصحها عند الامام انه لا يكون اجماعا ولا حجة لما سياتي ثم قال

هو والامدي

هو والامدي انه مذهب الشافعي وقال في البرهان انه ظاهر مذهب الشافعي وقال الغزالي في المنخول نص
عليه الشافعي في الجديد والثاني وهو مذهب ابي علي الجبائي انه اجماع بعد انقراض عصرهم لان استمرارهم
على السكوت الى الموت يضعف الاحتمال والثالث قاله ابو هاشم ابن ابي علي انه ليس باجماع لكنه حجة
وحكى في المحصول عن ابن ابي هريرة انه ان كان القايل حاكما لم يكن اجماعا ولا حجة والا فنعم وحكى الامدي عن
الامام احمد واكثر الحنفية انه اجماع وحجة واختار الامدي انه اجماع ظني يحتج به وهو قريب من مذهب ابي
هاشم ووافقه ابن الحاجب في المختصر الكبير واما في المختصر الصغير فانه جعل اختياره محصورا في احد
مذهبين وهما القول بكونه اجماعا والقول بكونه حجة والذي ذكره الامدي هنا محله قبل انقراض العصر
واما بعد انقراضه فانه يكون اجماعا على ما نبه عليه في مسلة انقراض العصر واعلم ان الشافعي قد استدل
على اثبات القياس وخبر الواحد بان بعض الصحابة عمل به ولم يظهر من الباقين انكار فكان ذلك اجماعا قال
في المعالم وهذا يناقض ما تقدم نقله عنه واجاب ابن التلمساني بان السكوت الذي تمسك به الشافعي
في القياس وخبر الواحد هو السكوت المتكرر في وقايع كثيرة وهو ينفي جميع الاحتمالات الاتية قوله
لنا اي الدليل على انه ليس باجماع ولا حجة ان السكوت يحتمل ان يكون لاجل التوقف في الحكم اما لكونه لم
يجتهد فيها او لكونه اجتهد فلم يظهر له شي ويحتمل ان يكون لخوف من القايل او المقول له كقول ابن عباس وقد
اظهر مخالفة عمر في العول بعد موته كان رجلا مهيبا فهبته ويحتمل ان يكون سكت عن الانكار لاعتقاده
ان كل مجتهد مصيب الى غير ذلك من الاحتمالات ولما احتمل السكوت هذه الوجوه لم يكن فيه دلالة على الرضى
وهو معنى قول الشافعي لا ينسب الى ساكت قول قوله قيل تمسك اي احتج ابو هاشم على كونه حجة بان
العلماء لم يزالوا يتمسكون في كل عصر بالقول المنتشر بين الصحابة اذا لم يعرفوا له مخالفا فدل على جواز الاخذ
بقول البعض وسكوت الباقين والجواب المنع اي لا نسلم انهم كانوا يتمسكون به فان وقع منهم شي ولعله وقع
ممن يعتقد حجيته او على وجه الالزام او على وجه الاستيناس به وايضا فالاستدلال به اثبات للشي بنفسه فان
القول المنتشر مع عدم الانكار هو قول البعض وسكوت الباقين قوله فرع الى اخره اعلم انه اذا قال
بعض المجتهدين قولا ولم ينتشر ذلك القول بحيث يعلم انه بلغ الجميع ولم يسمع من احد مخالفة فهل يكون كما اذا
قال البعض وسكت الباقون عن انكاره ام لا اختلفوا فيه كما قاله في المحصول فمنهم من قال يلحق به لان الظاهر وصوله
اليهم ومنهم من قال لا يلحق لانا لا نعلم هل بلغهم ام لا واختاره الامدي ومنهم من قال ان كان ذلك القول فيما
تعم به البلوى اي فيما تمس الحاجة اليه كمس الذكر فيكون كقول البعض وسكوت الباقين لان عموم البلوى
تقتضي حصول العلم به وان لم يكن كذلك فلا لاحتمال الذهول عنه قال الامام وهذا التفصيل هو الحق وهذا

بلغ

جزم به في الكتاب **قال** الباب الثالث في شرايطه وفيه مسايل الاولى
ان يكون فيه قول كل عالمي ذلك الفن فان قول غيرهم بلا دليل فيكون خطا فلو خالفه واحد لم يكن سبيل
الكل قال الخياط وابن جرير وابو بكر الرازي المومنون يصدق على الاكثر قلنا مجاز قالوا عليكم بالسواد
الاعظم قلنا يوجب عدم الالتفات الى مخالفة الثلث **اقول** عقد المصنف هذا الباب لبيان ما
يكون شرطا في الاجماع وما لا يكون شرطا فيه مما يظن انه شرط وذكر فيه خمس مسايل الاولى ان الاجماع
في كل فن من الفنون مشترط ان يكون فيه قول جميع علماء ذلك الفن في ذلك العصر ولا عبرة بقول العوام ولا بقول
علماء فن في غير فنهم لان قولهم فيه يكون بلا دليل لكونهم غير عالمين بادلته والقول بلا دليل خطا لا يعتد به ومنهم
من اعتبر قول الاصولي في الفقه اذا كان متمكنا من الاجتهاد فيه واختاره الامام ومنهم من عكس ومنهم من قال
لا بد من موافقة العوام ايضا واختاره الامدي **قوله** فلو خالفه اي يتفرع على اشتراط قول المجتهدين انه
اذا خالف واحد فلا يكون قول غيره اجماعا ولا حجة لان ادلة الاجماع كقوله تعالى ويتبع غير سبيل المومنين
لا يتناول ذلك لان قول البعض ليس هو سبيل الكل وهذا هو اختيار الامام والامدي وقال ابن الحاجب انه
اذا ندر المخالف لا يكون اجماعا قطعيا قال لكن الظاهر انه حجة لانه يبعد ان يكون الراجح مع الاقلين وقال
ابو الحسين الخياط ومحمد بن جرير الطبري وابو بكر الرازي ينعقد الاجماع مع مخالفة الواحد والاثنين كما نقله
عنهم الامام وعبر المصنف عنه بالاكثر واستدلوا بامرين احدهما ان لفظ المومنين الوارد في قوله تعالى ويتبع
غير سبيل المومنين وفي غيره من الادلة يصدق على اكثر المومنين كما يقال للبقرة انها سوداء وان كان فيها
شعرات بيض واذا صدق على الاكثر كان قولهم حجة لانه سبيل المومنين وجوابه ان لفظ المومنين انما
يصدق على الاكثر مجازا فان الجمع المعرف بال حقيقة في الاستغراق ولهذا يصح ان يقال انهم ليسوا كل المومنين
الثاني قوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم وجه الدلالة انه امر باتباع السواد الاعظم والسواد الاعظم
هم الاكثر فيكون قولهم حجة واجاب في المحصول بان السواد الاعظم هم كل الامة لان كل ما عدا الكل فالكل اعظم
منه ولولا ما ذكرناه لكان نصف الامة اذا زاد على النصف الاخر بواحد يكون قولهم حجة وليس كذلك واليه
اشار المصنف بقوله مخالفة الثلث وهو بضم الثاء اي ثلث الامة ويحتمل ان يكون الثاء مفتوحة وان يكون
المراد الثلث التي هي اسم العدد فان الجماعة الذين نقل المصنف عنهم الخلاف في هذه المسلة يسلمون ان مخالفة
الثلثة قادحة كما اقتضاه كلام الامام ونقل الامدي عن قوم ان عدد الاقل ان بلغ عدد التواتر قدح في الاجماع
والا فلا **قال** الثانية لا بد له من سند لان الفتوى بدونه خطا قيل لو كان فهو الحجة قلنا
يكونان دليلين قيل صحح بيع المراضاة بلا دليل قلنا لا بل ترك اكتفاء بالاجماع **اقول** ذهب

الجمهور

الجمهور الى ان الاجماع لا بد له من شي يستند اليه من نص او قياس لان الفتوى بدون المستند خطا
لكونه قولا في الدين بغير علم والامة معصومة عن الخطا وللقايل ان يقول انما يكون خطا عند
عدم الاجماع عليه اما بعد الاجماع فلا لان الاجماع حق وحكى الامدي وغيره عن بعضهم انه لا يشترط
المستند بل يجوز صدوره عن توفيق بان يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب ولما حكى الامام هذا
المذهب عبر عن التوفيق بالتبخيت تبعا لصاحب المعتمد وهو بالخاء المعجمة وظن صاحب التحصيل
ان المراد بالتبخيت هو الشبهة وصرح به وهو مردود فانه غير مطابق للادلة ولان الامام قد صرح في
المسلة التي تلي هذه على جواز الاجماع عن الشبهة واقتضى كلامه انه لا خلاف فيها والمراد بالشبهة
هو الدليل الظني كاخبار الاحاد والعمومات **قوله** قيل لو كان اي احتج الخصم بوجهين احدهما ان الاجماع
لو كان له سند لكان ذلك السند هو الحجة وحينيذ فلا يكون للاجماع فايدة واجاب المصنف بان
الاجماع والسند يكونان دليلين واجتماع الدليلين على الحكم جايز ومفيد واجاب ابن الحاجب
ايضا بان فايدته سقوط البحث عن الدليل وحرمة المخالفة الجايزة قبل انعقاد الاجماع لكونه
مقطوعا به وبان ما ذكروه يقتضي انه لا يجوز انعقاده عن دليل ولا قايل به الوجه الثاني انه لو
توقف الاجماع على السند لم يقع بدونه لكنه قد وقع فانهم اجمعوا على صحة بيع المراضاة بلا دليل
وجوابه انا لا نسلم انهم اجمعوا عليه من غير دليل فان غاية ذلك انهم لم ينقلوه اكتفاء بالاجماع فانه
اقوى وعدم نقل الدليل لا يدل على عدمه واعلم ان دعوى الاجماع على بيع المراضاة ذكره ابو الحسين
في المعتمد فقلده فيه الامام ومن تبعه فان ارادوا به المعاطاة وهو الذي فسر به القرافي فهو باطل
بلغ عند الشافعي وان ارادوا غيره فلا بد من بيانه وبيان انعقاد الاجماع فيه من غير سند **قال**
فرعان الاول يجوز الاجماع عن الامارة لانها مبدا الحكم قيل الاجماع على جواز مخالفتها قلنا قبل
الاجماع قيل اختلف فيها قلنا منقوض بالعموم وخبر الواحد الثاني الموافق لحديث لا يجب ان
يكون عنه خلافا لابي عبد الله البصري لجواز اجتماع دليلين **اقول** اذا فرعنا على ان الاجماع
لا بد له من سند فهل لذلك السند يجوز ان يكون نصا ويجوز ان يكون ظاهرا وهل يجوز ان يكون امارة
يعني قياسا فيه مذاهب حكاها الامام اصحها عنده وعند الامدي واتباعهما كابن الحاجب انه
جايز وواقع واستدل عليه الامدي وابن الحاجب باجماعهم على تحريم شحم الخنزير قياسا
على لحمه وعلى اراقة الشيرج ونحوه اذا ماتت فيه الفارة قياسا على السمن وعلى امامة ابي بكر قياسا على
تقديمه في الصلاة والثاني انه جايز ولكنه غير واقع والثالث ان كان القياس جليا جاز والا

فلا والرابع ممتنع مطلقا واقتصر المصنف على ذكر الخلاف في الجواز واختار انه يجوز مطلقا واستدل
عليه بان الامارة مبدا للحكم الشرعي اي طريق اليه فجاز ان يكون سندا للاجماع بالقياس على الدليل
واستدل المانعون بوجهين احدهما ان الاجماع منعقد على انه يجوز للمجتهد مخالفة الامارة فلو صدر
الاجماع عنها لكان يلزم جواز مخالفته لان مخالفة الاصل تقتضي مخالفة الفرع لكن مخالفة الاجماع ممتنعة
اتفاقا كما مر واجاب المصنف بانه انما يجوز مخالفة الامارة قبل الاجماع على حكمها واما اذا اقترن بها
الاجماع فلا لاعتضادها به الثاني ان العلما مختلفون في الاحتجاج بالقياس وذلك مانع من انعقاد
الاجماع عنها لانه لا يعتقد حجيتها من المجتهدين من لا يوافق القايل بحجيتها وجوابه ان ذلك منقوض
بالعموم وخبر الواحد فان الخلاف قد وقع في حجيتهما كما تقدم في موضعه مع جواز صدور الاجماع عن
كل منهما اتفاقا الفرع الثاني الاجماع الموافق لمقتضى حديث لا يجب ان يكون صادرا عنه لانه
يجوز اجتماع دليلين على المدلول الواحد وحينيذ فيجوز ان يكون سند الاجماع دليلا غير ذلك الحديث
وقال ابو عبد الله البصري يجب استناده اليه ونقله ابن برهان في الاوسط عن الشافعي لانه لا بد
له من سند كما تقدم وقد سقنا صلاحية هذا له والاصل عدم غيره وقال القاضي عبد الوهاب المالكي
في ملخصه ان كان الخبر متواترا فلا خلاف في وجوب استناده اليه وان كان من الاحاد فان علمنا ظهور
الخبر بينهم وانهم عملوا بموجبه لاجله فلا كلام وان علمنا ظهوره بينهم وانهم عملوا بموجبه ولكن لم نعلم
انهم عملوا لاجله ففيه ثلث مذاهب ثالثها ان كان على خلاف القياس فهو مستندهم والا فلا وان لم يكن ظاهرا
بينهم لكن عملوا بمضمنه فلا يدل على انهم عملوا من اجله وهل يكون اجماعهم على موجبه دليلا على صحته فيه صح
خلاف منهم من قال لا يدل كما ان حكم الحاكم على صدق الشهود والصحيح دلالته عليه لان السمع دل على
عصمتهم بخلاف الشهود قال الثالثه لا يشترط انقراض المجمعين لان الدليل قام بدونه قيل
وافق الصحابة علي رضي الله عنه في منع بيع ام الولد ثم رجع ورد بالمنع الرابعه لا يشترط التواتر
في نقله كالسنة الخامسه اذا عارضه نص اول القابل له والا تساقطا اقول هل يشترط
في انعقاد الاجماع موت المجمعين ام لا اختلفوا فيه فقال الامام واتباعه وابن الحاجب لا يشترط وقال
الامام احمد وابن فورك يشترط وفصل الامدي بين الاجماع السكوتي وغيره على ما تقدم ايضاحه
هناك وقال امام الحرمين ان قطعوا بالحكم فلا يشترط وان لم يقطعوا به بل اسندوه الى الظن فلا
بد من تطاول الزمان سواء ماتوا ام لا واستدل المصنف على عدم الاشتراط بان الدليل الدال على كون
الاجماع حجة ليس فيه تعرض للتقييد بانقراضهم فيبقى على اطلاقه اذ الاصل عدم التقييد واستدل

الحكم

الحكم بانه لو لم يشترط لمنع رجوع بعضهم لاستلزام الرجوع مخالفة الاجماع لكن الرجوع ثابت فان عليا وافق
الصحابه رضي الله عنهم في منع بيع المستولدة ثم رجع عنه فانه قال كان رايي وراي عمر ان لا يبعن وقد
رايت الان بيعهن فقال عبيدة السلماني رايك مع الجماعة احب الينا من رايك وحدك واجاب المصنف
بالمنع اي لا نسلم ثبوت الرجوع او معناه لا نسلم ثبوت الاجماع قبل الرجوع وهو الذي ذكره في المحصول فقال
لان كلام علي وعبيدة انما يدل على اتفاق جماعة عليه لا على انه قول كل الامة ويوبده ان جماعة من الصحابة
قالوا بالجواز ايضا كما بيناه في اتفاق العصر الثاني على احد قولي العصر الاول المسله الرابعة
ذهب الامام والامدي واتباعهما كابن الحاجب الى ان الاجماع المنقول بطريق الاحاد حجة لان الاجماع
دليل يجب العمل به فلا يشترط التواتر في نقله قياسا على السنة وذهب الاكثرون كما قاله الامام الى انه
ليس بحجة قال الامدي والخلاف ينبني على ان دليل اصل الاجماع هل هو مقطوع به او مظنون المسله
الخامسه اذا عارض الاجماع نص من الكتاب او السنه فان كان احدهما قابلا للتاويل بوجه ما اول
القابل له سوا كان هو الاجماع او النص جمعا بين الدليلين وان لم يكن احدهما قابلا للتاويل تساقطا
لان العمل بهما غير ممكن والعمل باحدهما دون الاخر ترجيح من غير مرجح وهذا كله اذا كانا ظنيين فان
كانا قطعيين او كان احدهما قطعيا والاخر ظنيا فلا تعارض كما ستعرفه في القياس فروع
حكاها في المحصول احدها اذا استدل اهل العصر بدليل وذكروا الحديث تاويلا فذكر اهل العصر
الثاني دليلا اخر او تاويلا اخر من غير قدح في الاول جاز على الصحيح ونقله ابن الحاجب عن الاكثرين لان
الناس لم يزالوا على ذلك في كل عصر من غير انكار فكان ذلك اجماعا وقيل لا لان الدليل الثاني والتاويل
الثاني غير سبيل المومنين الثاني اجماع الصحابه مع مخالفة من ادركهم من التابعين ليس بحجة خلافا
لبعضهم لنا ان الصحابة رجعوا اليهم في وقايع كثيرة فدل على اعتبار قولهم معهم قال ابن الحاجب فان
نشا التابعي بعد اجماعهم فعلى اعتبار موافقته خلاف مبني على انقراض العصر الثالث المبتدع
ان كفرناه فلا اعتبار بقوله لكن لا يجوز التمسك باجماعنا على كفره في تلك المسايل لانه انما يخرج
عن الاجماع بعد ثبوت كفره ولو اثبتنا كفرهم فيها باجماعنا لزم الدور وان لم نكفره اعتبرنا قوله لانه
من المومنين وحكى ابن الحاجب قولا ثانيا انه لا يعتبر لفسقه وثالثا ان قوله معتبر في حق نفسه لا في
حق غيره بمعنى انه يجوز له مخالفة الاجماع المنعقد دونه ولا يجوز لغيره ذلك الرابع ارتداد الامة ممتنع
للادلة على عصمتهم وقال قوم لا يمتنع لانهم اذا فعلوا ذلك لم يكونوا مومنين فلا يكون سبيلهم سبيل المومنين
واجاب ابن الحاجب انه يصدق ان الامة ارتدت الخامس جاحد الحكم المجمع عليه لا يكفر خلافا لبعض

الفقها وقال ابن الحاجب ان انكار الاجماع الظني ليس بكفر وفي القطعي بلغنه مذاهب المختار ان كان مشهورا
للعوام كالعبادات الخمس كفر والا فلا السادس الاكثرون على انه لا يجوز ان تنقسم الامة الى قسمين احد
القسمين مخطيون في مسله والقسم الاخر مخطيون في مسله اخرى لان خطاهم في مسلتين لا يخرجهم عن ان
يكونوا اتفقوا على الخطا السابع يجوز اشتراك الامة في عدم العلم بما لم يكلفوا به لانه لا يحرم ونقل حجة
المخالف انه لو جاز ذلك لكان عدم العلم به هو سبيل المومنين وحينيذ فيحرم تحصيل العلم به والفرعان
الاخيران لم يذكرهما ابن الحاجب لانه ذكر فرعا قريبا من الاخير فقال اختلفوا في جواز عدم علم الامة
بخبر او دليل لا معارض له وتشترك الامة في عدم العلم به اختلفوا فيه فمنهم من جوزه مصيرا منه الى انهم
غير مكلفين بالعمل بما لم يظهر لهم ولم يبلغهم فاشتراكهم في عدم العلم به لا يكون خطا لان عدم العلم ليس من فعلهم
وخطا المكلف من اوصاف فعله ومنهم من احاله لانه يلزم منه امتناع تحصيل العلم به قال

الكتاب الرابع في القياس

وهو اثبات مثل حكم معلوم في معلوم اخر
لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت اقول القياس والقيس مصدران لقاس بمعنى قدر يقال قست
الثوب بالذراع بنفسه قيسا وقياسا اذا قدرته به وهو يتعدى بالبا كما مثلناه بخلاف المستعمل في الشرع
فانه يتعدى بعلى لتضمنه معنى البنا والحمل ثم ان التقدير يستدعي المساواة فان التقدير يستلزم نسبة
احدهما الى الاخر بالمساواة وبالنظر الى هذا اعني المساواة عبر الاصوليون عن مطلوبهم بالقياس وقد عرفوه
بتعريفات كثيرة والمختار منها عند الامدي واتباعه ما ذكره المصنف وابن الحاجب انه مساواة فرع لاصل في
علة حكمه والمختار عند الامام واتباعه ما ذكره المصنف ثم ان القياس له اربعة اركان وهي الاصل والفرع وحكم الاصل
والعلة وقد تضمنها الحد المذكور فقوله اثبات كالجنس دخل فيه المحدود وغيره والقيود التي بعده كالفصل
والمراد بالاثبات هو القدر المشترك بين العلم والاعتقاد والظن سوا تعلقت هذه الثلثة بثبوت الحكم او بعدمه
والقدر المشترك بينهما هو حكم الذهن بامر على امر وقوله مثل احترز به عن اثبات خلاف حكم معلوم فانه لا يكون
قياسا واشار به ايضا الى ان الحكم الثابت في الفرع ليس هو عين الثابت في الاصل فان ذلك مستحيل بل الثابت
مثله قال الامام والمثل تصوره بديهي اي لا يحتاج الى تعريف فان كل عاقل يعلم بالضرورة كون الحار مثلا للحار
ومخالفا للبارد فلو لم يكن تصور المثل والمخالف بديهيا لكان الخالي عن ذلك التصور خاليا عن التصديق وقوله
حكم هو غير منون على الاضافة لما بعده واشار به الى الركن الاول وهو حكم الاصل والمراد به هاهنا نسبة امر الى
اخر ليكون شاملا للشرعي والعقلي واللغوي ايجابا كان او سلبا فان القياس يجري في كلها على ما ستعرفه وقوله
معلوم اشار به الى الركن الثاني وهو الاصل وقوله في معلوم اخر اشار به الى الركن الثالث وهو الفرع والمراد

بالمعلوم

بالمعلوم هو المتصور فيدخل فيه العلم المصطلح عليه والاعتقاد والظن فان الفقها يطلقون لفظ العلم على هذه الامور
وانما عبر به ولم يعبر بالشي لان القياس يجري في الموجود والمعدوم سوا كان ممتنعا او ممكنا والشي لا يشمل
المعدوم ان كان ممتنعا اتفاقا وكذا ان كان ممكنا عند الاشاعرة وانما رجح التعبير به ايضا على التعبير بالاصل
والفرع ليلا يتوهم اختصاصه بالموجود ولان الاصل والفرع لا يتعقلان الا بعد تصور القياس فتعريفه بهما دور وقوله لاشتراكهما في علة الحكم اشار
به الى الركن الرابع وهو العلة وسياتي تعريفها واحترز بذلك عن اثبات مثل حكم معلوم في معلوم اخر لا للاشتراك
في العلة بل لدلالة نص او اجماع فانه لا يكون قياسا وقوله عند المثبت ذكره ليتناول الصحيح والفاسد في
نفس الامر وعبر بالمثبت وهو القايس ليعم المجتهد والمقلد كما نبه عليه الاصفهاني في شرح المحصول قال الامدي وهذا الحد
يرد عليه اشكال مشكل لا محيص عنه وهو ان اثبات الحكم هو نتيجة القياس فجعله ركنا في الحد يقتضي توقف القياس عليه
وهو دور وقد يقال انما يلزم ذلك ان لو كان التعريف المذكور حدا والخصم لا يسلمه بل يدعي انه رسم وقد اشار
اليه امام الحرمين في البرهان قال قيل الحكمان ان تماثلا في قولنا لو لم يشترط الصوم في صحة الاعتكاف
لما وجب بالنذر كالصلاة فلنا تلازم والقياس لبيان الملازمة والتماثل حاصل على التقدير والتلازم والافتراق
لا نسميهما قياسا وفيه بابان الباب الاول في بيان انه حجة وفيه مسايل اقول
اعترض بعضهم على هذا الحد فقال انه غير جامع لان اشتراط تماثل الحكمين يخرج قياس العكس وهو اثبات
نقيض حكم معلوم في معلوم اخر لوجود نقيض علته فيه ومثاله ما قاله المصنف وتقريره انه اذا نذر ان يعتكف
صايما فانه يشترط الصوم في صحة الاعتكاف اتفاقا ولو نذر ان يعتكف مصليا لم يشترط الجمع اتفاقا بل
يجوز التفريق واختلفوا في اشتراط الصوم في الاعتكاف بدون نذره معه فشرطه ابو حنيفة ولم يشترطه
الشافعي فيقول ابو حنيفة لو لم يكن الصوم شرطا لصحة الاعتكاف عند الاطلاق لم يصر شرطا له بالنذر
قياسا على الصلوة فانها لما لم تكن شرطا لصحة الاعتكاف حالة الاطلاق لم تصر شرطا له بالنذر والجامع
بينهما عدم كونهما شرطين حالة الاطلاق فالحكم الثابت في الاصل اعني الصلاة عدم كونها شرطا في صحة الاعتكاف
والعلة فيه كونها غير واجبة بالنذر والحكم الثابت في الفرع كون الصوم شرطا في صحة الاعتكاف والعلة فيه
وجوبه بالنذر فافترقا حكما وعلة واجاب المصنف بانا لا نسلم انه غير جامع فان الذي سميتموه قياس
العكس انما هو تلازم فان المستدل يقول لو لم يشترط الصوم في صحة الاعتكاف لم يكن واجبا بالنذر لكنه
وجب بالنذر فيكون الصوم شرطا فهذا في الحقيقة تمسك بنظم التلازم والى هذا اشار بقوله قلنا
تلازم ثم ان دعوى ملازمة امر لامر لا بد من بيانها بالدليل فبينها المستدل بالقياس المستعمل عند الفقها
وهو ان ما ليس بشرط لصحة الاعتكاف لا يجب بالنذر قياسا على الصلاة واليه اشار بقوله والقياس لبيان الملازمة

يعني ان القياس المحدود وهو القياس المستعمل عند الفقهاء قد استعمل هاهنا لبيان الملازمة فيلزم ان قياس العكس
مشتمل على تلازم وعلى القياس المحدود الذي لبيان الملازمة ثم شرع المصنف يجيب عن كل منهما لاحتمال ان
يكون هو المقصود بالايراد فاجاب عن الثاني ثم عن الاول وحاصله ان الخصم ان اعتمد في ايراد قياس
العكس على القياس الذي لبيان الملازمة فهو غير وارد لان الاصل والفرع فيه متماثلان لكن التماثل حاصل
على التقدير فانه على تقدير عدم اشتراط الصوم في صحة الاعتكاف يلزم ان لا يشترط ايضا حالة النذر
كما ان الصلاة لا يشترط في الاعتكاف حالة النذر فانتفت عدم وجوب الصوم بالنذر بالقياس على عدم
وجوب الصلاة بالنذر على تقدير عدم اشتراط الصوم في صحة الاعتكاف والجامع كون كل من الصلاة والصوم
غير شرط في صحة الاعتكاف فان قولنا اثبات مثل حكم معلوم في معلوم اخر اعم من ان يكون حقيقة او تقديرا
والى هذا اشار بقوله والتماثل حاصل على التقدير وان اعتمد الخصم في الايراد على التلازم فنحن نسلم انه
خارج عن حد القياس لكن لا يضرنا ذلك فانه ليس بقياس عندنا لان اصول الفقه انما يتكلم فيها على القياس
المستعمل في الفقه والفقهاء انما يستعملون قياس العلة واما ما عداه كالتلازم والاقتراني فان الذي
يسميهما قياسا انما هم المنطقيون اذ القياس عندهم قول مولف من اقوال متى سلمت لزم عنه لذاته قول اخر
والذي يسميه الاصوليون قياسا تسميه المنطقيون تمثيلا فالتلازم قد عرفته ويعبر عنه بالاستثنائي مثل
كان بان اولو واما الاقتراني فكقولهم كل وضوء عبادة وكل عبادة لا بد فيها من النية ينتج ان كل وضوء فلا بد
فيه من النية والى هذا اشار بقوله والتلازم والاقتراني لا يسميهما قياسا والتقرير المذكور في السوال
والجواب اعتمده واجتنب غيره قال الاولى في الدليل عليه يجب العمل به شرعا وقال القفال
والبصري عقلا والقاساني والنهرواني حيث العلة منصوصة والفرع بالحكم اولى كتحريم الضرب على
تحريم التافيف وداود انكر التعبد به واحالته الشيعة والنظام استدل اصحابنا بوجوه الاول انه
مجاوزة عن الاصل الى الفرع والمجاوزة اعتبار وهو مامور به في قوله تعالى فاعتبروا قيل المراد الاتعاظ
فان القياس الشرعي لا يناسب صدر الاية قلنا المراد القدر المشترك قيل الدال على الكلي لا يدل على الجزئي
قلنا بلى ولكن هاهنا جواز الاستثناء دليل العموم قيل الدلالة ظنية قلنا المقصود العمل فيكفي الظن اقول
اتفق العلماء كما قاله في المحصول قبل هذه المسالة على ان القياس حجة في الامور الدنيوية واختلفوا في
الشرعية فذهب الجمهور الى وجوب العمل بها بالقياس شرعا وذهب القفال الشاشي من الشافعية
وابو الحسين البصري من المعتزلة الى ان العقل قد دل على ذلك يعني مع السمع ايضا كما صرح به في
المحصول وقال القاساني والنهرواني يجب العمل به في صورتين احداهما ان تكون علة الاصل منصوصة

امابصريح

اما بصريح اللفظ او بايمائه والثانية ان يكون الفرع بالحكم اولى من الاصل كقياس تحريم الضرب على
تحريم التافيف واعترفا بانه ليس للعقل هنا مدخل لا في الوجوب ولا في عدمه كما قاله في المحصول ايضا
وهذا الثاني ابدله في المستصفى بالحكم الوارد على سبب كرجم ماعز وابدله في البرهان بالحكم الذي هو
في معنى المنصوص عليه كقياس صب البول في الماء بالبول فيه لكنه جعل الثاني من كلام المصنف داخلا في القسم
الاول وانكر داود الظاهري واتباعه التعبد به شرعا اي قالوا لم يرد في الشرع ما يدل على العمل بالقياس
وان كان جائزا عقلا وهذا الذي ذكره المصنف مخالف لما في المحصول والحاصل فان المذكور فيهما ان داود
واصحابه قالوا يستحيل عقلا التعبد بالقياس كالمذهب الذي ذكره المصنف بعد هذا لكنه موافق لما نقله
عنه الغزالي وامام الحرمين وهو مقتضى كلام الامدي وابن الحاجب ايضا وذهب جماعة الى انه يستحيل عقلا
التعبد بالقياس ونقله المصنف عن النظام والشيعة وفيه نظر من وجوه منها ان صاحب المحصول والحاصل
وغيرهما نقلوا عن النظام انه يقول بذلك في شريعتنا خاصة قال لان مبناها على الجمع بين المختلفات والتفريق
بين المتماثلات كما سياتي ومنها ان المصنف قد ذكر بعد هذا ان القياس الجلي لم ينكره احد وان النظام يقول
ان التنصيص على العلة امر بالقياس فيلزم من ذلك ان يكون مذهب النظام كمذهب القاساني والنهرواني من غير
فرق وهو قد غاير بينهما وان يكون مذهب داود والشيعة مخصوصا ايضا ومنها ان الشيعة منقسمة الى
امامية وزيدية والزيدية قائلون بانه حجة كما سياتي في كلامه قوله استدل اي استدل اصحابنا على كونه
حجة بالكتاب والسنة والاجماع والدليل العقلي الاول الكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا ووجه الدلالة
ان القياس مجاوزة بالحكم عن الاصل الى الفرع والمجاوزة اعتبار لان الاعتبار معناه العبور وهو المجاوزة تقول
عبرت على فلان اي عبرت عليه والاعتبار مامور به لقوله تعالى فاعتبروا والى الاعتبار اشار بقوله وهو فينتج
ان القياس مامور به قوله قيل المراد اي اعترض الخصم بثلاثة اوجه احدها لا نسلم ان المراد بالاعتبار هنا
هو القياس بل الاتعاظ فان القياس الشرعي لا يناسب صدر الاية لانه حينئذ يكون معنى الاية يخربون بيوتهم
بايديهم وايدي المومنين فقيسوا الذرة على البر وهو في غاية الركة فيصان كلام الباري تعالى عنه واجاب
المصنف بان المراد بالاعتبار هو القدر المشترك بين القياس والاتعاظ والمشترك بينهما هو المجاوزة
فان القياس مجاوزة عن الاصل الى الفرع كما تقدم والاتعاظ مجاوزة من حال الغير الى حال نفسه وكون
صدر الاية غير مناسب للقياس بخصوصه لا يستلزم عدم مناسبته للقدر المشترك بينه وبين
الاتعاظ فان من سئل عن مسالة فاجاب بما لا يتناولها فانه يكون باطلا ولو اجاب بما يتناولها ويتناول
غيرها فانه يكون حسنا الاعتراض الثاني انه لا يلزم من الامر بالاعتبار الذي هو القدر المشترك

الامر بالقياس فان القدر المشترك معنى كلي والقياس جزئي من جزئياته والدال على الكلي لا يدل على الجزئي واجاب في المحصول بوجهين احدهما وعليه اقتصر المصنف انما قاله الخصم من كون الامر بالماهية الكلية لا يكون امرا بشي من جزئياتها على التعيين مسلم لكن هاهنا قرينة دالة على العموم وهو جواز الاستثناء فانه يصح ان يقال اعتبروا الا في الشي الفلاني وقد تقدم غير مرة ان الاستثناء معيار العموم وهذا الجواب ضعيف لان الاستثناء انما يكون معيارا للعموم اذا كان عبارة عن اخراج ما لولاه لوجب دخوله اما قطعا او ظنا ونحن لا نسلم ان الاستثناء بهذا التفسير يصح هاهنا فان الفعل في سياق الاثبات لا يعم وايضا فان هذا الجواب لو صح لتمكن اطراده في ساير الكليات فلا يوجد كلي الا وهو يدل على ساير الجزئيات وهو باطل والجواب الثاني ان ترتب الحكم على الشي يقتضي العلية وذلك يقتضي ان علة الامر بالاعتبار هو كونه اعتبارا فيلزم ان يكون كل اعتبار مامورا به وهو ايضا ضعيف لما قاله صاحب التحصيل من كونه اثباتا للقياس بالقياس وقد يجاب بجواب اخر وهو ان الامر بالماهية المطلقة وان لم يدل على وجوب الجزئيات لكنه يقتضي التخيير بينها عند عدم القرينة والتخيير يقتضي جواز العمل بالقياس وجواز العمل به يستلزم وجوب العمل به لان كل من قال بالجواز قال بالوجوب الاعتراض الثالث سلمنا ان الاية تدل على الامر بالقياس لكن لا يجوز التمسك بها لان التمسك بالعموم واشتقاق الكلمة كما تقدم انما يفيد الظن والتنازع انما اجاز الظن في المسايل العملية وهي الفروع بخلاف الاصول الفرط الاهتمام بها واجاب المصنف بانا لا نسلم انها علمية لان المقصود من كون القياس حجة انما هو العمل به لا مجرد اعتقاده كاصول الدين والعمليات يكتفى فيها بالظن وكذلك ما كان وسيلة اليها هذا هو الصواب في تقريره وقد صرح به في الحاصل وهو راي ابي الحسين وان كان الاكثرون كما نقله الامام والامدي قالوا انه قطعي واما قول بعض الشارحين انه يكتفى فيها بالظن مع كونها علمية لكونها وسيلة فباطل قطعا لان المعلوم يستحيل اثباته بطريق مظنونة وقد التزم في المحصول هذا السوال ولم يجب عنه قال الثاني قصة معاذ وابي موسى قيل كان ذلك قبل نزول اكملت لكم دينكم قلنا المراد الاصول لعدم النص على جميع الفروع الثالث ان ابا بكر قال في الكلالة اقول برايي الكلالة ما عدا الوالد والولد والراي هو القياس اجماعا وعمر امر ابا موسى في عهده بالقياس وقال في الجد اقضي فيه برايي وقال عثمن ان اتبعت رايك فسديد وقال علي اجتمع رايي وراي عمر في ام الولد وقاس ابن عباس الجد على ابن الابن في الحجب ولم ينكر عليهم والا لاشتهر قبل دمره ايضا قلنا حيث فقد شرطه توفيقا الرابع ان ظن تعليل الحكم في الاصل بعلة توجد في الفرع يوجب ظن الحكم في الفرع والنقيضان لا يمكن العمل بهما ولا الترك لهما والعمل بالمرجوح ممنوع فتعين

الراجح

الراجح اقول الدليل الثاني على حجية القياس السنة فانه روي ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث معاذا وابا موسى الى اليمن قاضيين كل واحد منهما في ناحية فقال لهما بم تقضيان فقالا اذا لم نجد الحكم في السنة نقيس الامر بالامر فما كان اقرب الى الحق عملنا به فقال عليه السلام اصبتما واعترض الخصم بان نصوص النبي صلى الله عليه وسلم كان قبل نزول قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم فيكون القياس حجة في ذلك الزمان لكون النصوص غير وافية بجميع الاحكام واما بعد اكمال الدين والتنصيص على الاحكام فلا يكون حجة لان شرط القياس فقدان النص والجواب ان المضروب دال على كونه حجة مطلقا والاصل عدم التخصيص بوقت دون وقت والمراد من الاكمال المذكور في الاية انما هو اكمال الاصول لانا نعلم ان النصوص لم تشتمل على احكام الفروع كلها مفصلة فيكون القياس حجة في زماننا لاثبات تلك الفروع قوله الثالث اي الدليل الثالث على حجية القياس الاجماع فان الصحابة قد تكرر منهم القول به من غير انكار فكان ذلك اجماعا بيانه ان ابا بكر رضي الله عنه سيل عن الكلالة فقال اقول فيها برايي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطا فمني ومن الشيطان الكلالة ما عدا الوالد والولد والراي هو القياس اجماعا كما قاله المصنف وايضا فان عمر رضي الله عنه لما ولى ابا موسى الاشعري البصرة وكتب له العهد امره فيه بالقياس فقال اعرف الاشباه والنظاير وقس الامور برايك وقال عمر ايضا في الجد اقضي فيه برايي وقال عثمن لعمر ان اتبعت رايك فسديد وان تتبع راي من قبلك يعني ابا بكر فنعم الراي وقال علي رضي الله عنه اجتمع رايي وراي عمر في امهات الاولاد ان لا يبعن وقد رايت الان بيعهن وقاس ابن عباس رضي الله عنهما الجد على ابن الابن في حجب الاخوة وقال الا لا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا فثبت صدور القياس عما قلناه وبغيره من الوقايع الكثيرة المشهورة الصادرة عن اكابر الصحابة التي لا ينكرها الا معاند ولم ينكر احد ذلك عليهم والا لاشتهر انكاره ايضا فكان ذلك اجماعا فان قيل الاجماع السكوتي ليس بحجة قلنا قد تقدم ان محل ذلك عند عدم التكرار فراجعه وهذا الدليل هو الذي ارتضاه ابن الحاجب وادعى ثبوته بالتواتر وضعف الاستدلال بما عداه قوله قيل ذموه اي لا نسلم ان الباقين لم ينكروا فقد نقل عن ابي بكر رضي الله عنه انه قال اي سما تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي ونقل عن عمر انه قال اياكم واصحاب الراي فانهم اعدا السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا وعنه ايضا اياكم والمكايلة قيل وما المكايلة قال المقايسة وقال علي كرم الله وجهه لو كان الدين يوخذ قياسا لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وعن ابن عباس رضي الله عنه انه قال يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤسا جهالا يقيسون الامور برايهم واجاب المصنف بان الذين نقل عنهم انكاره هم الذين

ولا يعترض بان قال الاشهد البتة صل سوال الرعراصلية القضا بعد القول به وعقد ان يكون عمل القول به لا ما اجماعا بيانا هذا ممنوع وقوله لما بعثه عمل على من اراده بعثه ولا يقال روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الا كسالك الى ان قال لما سيل عمل على ما اشتبه بعد بذل الوسع والاجتهاد والموضع

في شرح العالم ... ابن مسعود ... ونقله الاصفهاني ... زيادة

نقل عنهم التواتر فلا بد من التوفيق بين النقلين فيحمل الاول على القياس الصحيح والثاني على الفاسد توفيقا بين النقلين وجمعا
بين الروايتين قوله الرابع اي الدليل الرابع وهو الدليل العقلي ان المجتهد اذا غلب على ظنه كون الحكم في الاصل
معللا بالعلة الفلانية ثم وجد تلك العلة بعينها في الفرع يحصل له بالضرورة ظن ثبوت ذلك الحكم في الفرع
وحصول الظن بالشيء مستلزم لحصول الوهم بنقيضه وحينئذ فلا يمكنه ان يعمل بالظن والوهم لاستلزامه اجتماع
النقيضين ولا ان يترك العمل بهما لاستلزامه ارتفاع النقيضين ولا ان يعمل بالوهم دون الظن لان العمل بالمرجوح
مع وجود الراجح ممتنع شرعا وعقلا فتعين العمل بالظن ولا معنى لوجوب العمل بالقياس الا ذلك وهذا الدليل قد
تقدم الكلام عليه في تعريف الفقه قال احتجوا بوجوه الاول قوله تعالى لا تقدموا وان تقولوا ولا تقف
ولا رطب وان الظن قلنا الحكم مقطوع والظن في طريقه الثاني قوله عليه السلام تعمل هذه الامة برهة بالكتاب
وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا الثالث ذم بعض الصحابة له من غير نكير قلنا
معارضان بمثلهما فيجب التوفيق الرابع نقل الامامية انكاره عن العترة قلنا معارض بنقل الزيدية الخامس
انه يؤدي الى الخلاف والمنازعة وقد قال الله تعالى ولا تنازعوا قلنا الاية في الآراء والحروب لقوله عليه السلام
اختلاف امتي رحمة السادس ان الشارع فصل بين الازمنة والامكنة في الشرف والصلوة في القصر وجمع بين
الماء والتراب في التطهير واوجب العفة على الحرة الشوهاء دون الامة الحسناء وقطع سارق القليل
دون غاصب الكثير وجلد بقذف الزنا وشرط فيه شهادة اربعة دون الكفر وذلك ينافي القياس
قلنا القياس حيث عرف المعنى اقول احتج المنكرون للقياس بستة اوجه من الكتاب والسنة
والاجماع والمعقول الاول الكتاب وهو آيات منها قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقدموا بين يدي
الله ورسوله والقول بمقتضى القياس تقديم بين يدي الله ورسوله لكونه قولا بغير الكتاب والسنة
ومنها قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وجه
الدلالة ان الحكم الثابت بالقياس غير معلوم لكونه متوقفا على امور لا يقطع بوجودها فلا يجوز العمل
بالاية ومنها قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فانه يدل على اشتمال الكتاب على الاحكام كلها
وحينئذ فلا يجوز العمل بالقياس لان شرطه فقدان النص ومنها قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا
والقياس ظني فلا يغني شيئا واجاب المصنف بان الحكم بمقتضى القياس مقطوع به والظن وقع في الطريق
الموصل اليه كما تقدم تقريره في حد الفقه وهذا الجواب ليس شاملا للاية الاولى ولا للاية الرابعة بل الجواب
عن الاولى انه لما امرنا الله تعالى ورسوله بالقياس لم يكن القول به تقديما بين يدي الله ورسوله والجواب
عن الرابعة انه يستحيل ان يكون المراد منها اشتمال الكتاب على جميع الاحكام الشرعية من غير واسطة فانه خلاف

بلغ

الواقع

الواقع بل المراد دلالتها عليها من حيث الجملة سواء كان بوسط او بغير وسط وحينئذ فلا يلزم من ذلك عدم
الاحتياج الى القياس لان الكتاب على هذا التقدير لا يدل على بعضها الا بواسطة القياس فيكون القياس محتاجا
اليه قوله الثاني اي الدليل الثاني على ابطال القياس السنة وهو الحديث الذي ذكره المصنف ودلالته ظاهرة
قوله الثالث اي الدليل الثالث الاجماع فان بعض الصحابة قد ذمه كما تقدم ايضاحه في ادلة الجمهور وسكت
الباقون عنه فكان اجماعا واجاب المصنف عن السنة والاجماع بانهما معارضان بمثلهما كما سبق ايضا
فيجب التوفيق بينهما بان يحمل العمل به على القياس الصحيح وانكاره على القياس الفاسد قوله الرابع اي الدليل الرابع
ان الامامية من الشيعة قد نقلوا عن العترة يعني اهل البيت انكار العمل بالقياس واجماع العترة حجة وجوابه
ان نقل الامامية معارض بنقل الزيدية فانهم من الشيعة ايضا وقد نقلوا اجماع العترة على العمل بالقياس على
انه قد تقدم ان اجماعهم ليس بحجة قوله الخامس اي الدليل الخامس المعقول وهو ان القياس يؤدي الى الخلاف
والمنازعة بين المجتهدين لاختلاف القرائح ولانه تابع للامارات والامارات مختلفة وحينئذ فيكون ممنوعا لقوله
تعالى ولا تنازعوا واجاب في المحصول بان هذا الدليل بعينه قائم في الادلة العقلية فما كان جوابا لهم كان جوابا
لنا واجاب المصنف بان الاية انما وردت في الآراء والحروب بقرينة قوله تعالى فتفشلوا وتذهب ريحكم
فاما التنازع في الاحكام فجائز لقوله عليه السلام اختلاف امتي رحمة وهذا الجواب لم يذكره الامام ولا صاحب
الحاصل قوله السادس اي الدليل السادس وهو من المعقول ايضا وعليه اعتمد النظام ان الشارع فرق
بين المتماثلات وجمع بين المختلفات واثبت احكاما لا مجال للعقل فيها وذلك كله ينافي القياس لان مدار
القياس على ابداء المعنى وعلى الحاق صورة بصورة اخرى تماثلها في ذلك المعنى وعلى التفريق بين المختلفات كما
ستعرفه من قبول الفرق عند ابداء الجامع اما بيان التفريق بين المتماثلات فان الشارع قد فرق بين الازمنة
في الشرف ففضل ليلة القدر والاشهر الحرم على غيرها وكذلك الامكنة كتفضيل مكة والمدينة مع استواء
الزمان والمكان في الحقيقة وفرق ايضا بين الصلوات في القصر فرخص في قصر الرباعية دون غيرها واما
بيان الجمع بين المختلفات فلانه جمع بين الماء والتراب في جواز الطهارة بهما مع ان الماء ينظف والتراب يشوه
واما بيان الاحكام التي لا مجال للعقل فيها فلانه تعالى اوجب التعفف اي غض البصر بالنسبة الى الحرة
الشوهاء شعرها وبشرتها مع ان الطبع لا يميل اليها دون الامة الحسناء التي يميل اليها الطبع ويحتمل
ان يريد المصنف بالتعفف وجوب الستر او يريد به كون الواطي للحرة يصير محصنا دون واطي الامة
وايضا فلانه تعالى اوجب القطع في سرقة القليل دون غصب الكثير واوجب الجلد على القاذف بالزنا
دون القاذف بالكفر اي بخلاف القاذف بالكفر كما قاله في المحصول وشرط في شهادة الزنا شهادة اربعة

رجال واكتفي في الشهادة على القتل باثنين مع كونه اغلظ من الزنا واجاب المصنف بانا انما ندعي وجوب
العمل بالقياس حيث عرف المعنى اي العلة الجامعة مع انتفاء المعارض وغالب الاحكام من هذا القبيل وما ذكرتم
من الصور فانها نادرة لا تقدح في حصول الظن الغالب لا سيما والفرق بين المتماثلات يجوز ان يكون لانتفاء صلاحية
ما يوهم انه جامع او لوجود معارض وكذلك المختلفات يجوز اشتراكها في معنى جامع وقد ذكر الفقهاء معاني
هذه الاشياء قال الثانية قال النظام والبصري وبعض الفقهاء ان التنصيص على العلة امر — بلغ
بالقياس وفرق ابو عبد الله بين الفعل والترك لنا اذا قال حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل علية الاسكار
مطلقا وعلية اسكارها فقيل الاغلب عدم التقييد قلنا فالتنصيص وحده لا يفيد قيل لو قال علة الحرمة
الاسكار لاندفع الاحتمال قلنا فيثبت الحكم في كل الصور بالنص اقول ذهب النظام وابو الحسين
البصري وجماعة من الفقهاء وكذا الامام احمد كما نقله ابن الحاجب الى ان التنصيص على علة الحكم امر بالقياس
مطلقا سواء كان في طرف الفعل كقوله تصدقوا على هذا لفقره او الترك كقوله حرمت الخمر لاسكارها
وقال ابو عبد الله البصري التنصيص على علة الفعل لا يكون امرا بالقياس بخلاف علة الترك والصحيح عند الامام
والآمدي واتباعهما انه لا يكون امرا به مطلقا بل لا بد في القياس من دليل يدل عليه ونقله الآمدي عن
اكثر الشافعية ولم يصرح المصنف بالمذهب المختار لاشعار الدليل به والذي نقله هنا عن النظام هو المشهور
عنه وعلى هذا فيكون النقل المتقدم عنه وهو استحالة القياس انما محله عند عدم التنصيص على العلة
ونقل عنه الغزالي في المستصفى ان التنصيص على العلة يقتضي تعميم الحكم في جميع موارده بطريق عموم اللفظ
لا بالقياس قوله لنا اي الدليل على ما قلناه ان الشارع اذا قال مثلا حرمت الخمر لكونها مسكرة فانه يحتمل
ان يكون علة الحرمة هو الاسكار مطلقا ويحتمل ان يكون هو اسكار الخمر بحيث يكون قيد الاضافة الى الخمر
معتبرا في العلة لجواز اختصاص اسكارها بترتب مفسدة عليه دون اسكار النبيذ واذا احتمل
الامران فلا يتعدى التحريم الى غيرها الا عند ورود الامر بالقياس واذا ثبت ذلك في جانب الترك
ثبت في الفعل بطريق الاولى لما تقدم ولقائل ان يقول هذا الدليل بعينه يقتضي امتناع القياس عند
التنصيص على العلة مع ورود الامر به ايضا قوله قيل الاغلب اي اعترض الخصم من وجهين احدهما
ان الاغلب على الظن في هذا المثال كون الاسكار علة للتحريم مطلقا لانه وصف مناسب للحكم واما كونه من خمر
او غيره فلا اثر له وحينئذ فيجب ترتب الحكم عليه حيث وجد ويحتمل ان يريد ان الاغلب في العلل تعديتها
دون تقييدها بمحل الحكم بالاستقراء واجاب المصنف بان النزاع انما هو في ان التنصيص على العلة هل
يستقل بافادة وجوب القياس ام لا وما ذكرتم يقتضي انه لا بد ان ينضم اليه كون العلة مناسبة او ان

الغالب

الغالب عدم تقييدها بالمحل ويحتمل ان يريد ما ذكره في المحصول وهو ان مجرد التنصيص على العلة لا يلزم منه الامر
بالقياس ما لم يوجد دليل على وجوب الحاق الفرع بالاصل للاشتراك في العلة اعني الدليل الدال على وجوب العمل
بالقياس الاعتراض الثاني ان الاحتمال الذي ذكرتموه وهو كون العلة اسكار الخمر بخصوصه في المثال المذكور
لا يتمشى في غيره كما اذا قال الشارع علة حرمة الخمر هو الاسكار فان احتمال التقييد بالمحل ينقطع
ها هنا وتثبت الحرمة في كل الصور واجاب المصنف بانا نسلم ثبوت الحكم ههنا في كل الصور لكنه
يكون بالنص لا بالقياس قال في المحصول لان العلم بان الاسكار من حيث هو اسكار يقتضي الحرمة موجب للعلم بثبوت
هذا الحكم في كل مسكر من غير ان يكون العلم ببعض الافراد متاخرا عن العلم بالبعض الاخر وحينئذ فلا يكون هذا
قياسا لانه ليس جعل البعض اصلا والاخر فرعا باولى من العكس وانما يكون قياسا اذا قال حرمت الخمر لكونه
مسكرا واعلم ان الذهاب الى ان الشارع اذا قال علة حرمة الخمر هو الاسكار ان الحكم يكون ثابتا في النبيذ وغيره
من المسكرات بالنص جزم به في المحصول وهو مشكل فان اللفظ لم يتناوله ولعل هذا هو المقتضي لكون المصنف عبر
بقوله علة الحرمة هو الاسكار لكنه لا يستقيم من وجه اخر وهو ان السائل لم يورد السؤال هكذا فتعبيره بهذا
تحجر على السائل وايضا فلانه يقتضي حصر التحريم في الاسكار وهو باطل قطعا واستدل ابو عبد الله
البصري على مذهبه بان من ترك اكل شيء لكونه مؤذيا فانه يدل على تركه لكل مؤذ بخلاف من اتى بامر المصلحة
كالتصدق على فقير فانه لا يدل على تصدقه على كل فقير والجواب انا لا نسلم انه يدل على تركه لكل مؤذ سلمنا — بلغ
لكنه لقرينة التأذي لا لمجرد التنصيص على العلة قال الثالثة القياس اما قطعي او ظني فيكون
الفرع بالحكم اولى كتحريم الضرب على تحريم التأفيف او مساويا كقياس الامة على العبد في السراية او ادون
كقياس البطيخ على البر في الربا قيل تحريم التأفيف يدل على تحريم انواع الاذى عرفا ويكذبه قول الملك للجلاد
اقتله ولا تستخف به قيل لو ثبت قياسا لما قال به منكره قلنا القطعي لم ينكره قيل نفي الادنى يدل على نفي
الاعلى كقولهم فلان لا يملك الحبة ولا النقير ولا القطمير قلنا اما الاول فلان نفي الجزء يستلزم نفي الكل واما
الثاني فلان النقل فيه ضرورة ولا ضرورة ها هنا اقول هذه المسألة قررها الشارحون على
غير وجهها وقد يسر الله الكريم وجه الصواب فيها فنقول الكلام هنا في امرين احدهما القياس
والثاني الحكم الذي في الاصل فاما القياس نفسه وهو الالحاق والتسوية فقد يكون قطعيا وقد يكون
ظنيا فالقطعي كما قاله في المحصول يتوقف على مقدمتين فقط احداهما العلم بعلة الحكم والثاني العلم بحصول — الامام
مثل تلك العلة في الفرع فاذا علمهما المجتهد علم ثبوت الحكم في الفرع سواء كان ذلك الحكم مقطوعا به او
مظنونا ثم مثل له اعني الامام بقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف فانه قياس قطعي لانا نعلم ان

العلة هي الاذى ونعلم وجودها في الضرب ولكن الحكم ها هنا ظني لان دلالة الالفاظ عنده لا تفيد الا
الظن كما تقدم نقله عنه فتلخص ان القياس في هذا المثال قطعي والحكم المستفاد منه ظني وحاصله انا
قطعنا بالحاق هذا الفرع لذلك الاصل في حكم المظنون واما القياس الظني فهو ان يكون احد المقدمتين
او كلتاهما مظنونة كقياس السفرجل على البر في الربا فان الحكم بان العلة هي الطعم ليس مقطوعا به لجواز
ان يكون هي الكيل او القوت كما قاله الخصم والى هذا كله اشار المصنف بقوله القياس اما قطعي او ظني الامر
الثاني الحكم الذي في الاصل قال في المحصول فيشترطه فان كان قطعيا فيستحيل ان يكون الحكم في الفرع اولى
منه قال لانه ليس فوق اليقين مرتبة والذي قاله مبني على ان العلوم لا تتفاوت وقد تقدم الكلام عليه في الخبر
المتواتر قال فان لم يكن قطعيا اي سواء كان القياس قطعيا ام لم يكن فثبوت الحكم في الفرع قد يكون اولى من
ثبوته في الاصل وقد يكون مساويا له وقد يكون دونه فالاولى كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف
فان الاذى فيه اكثر واما المساوي فكقياس الامة على العبد في سراية العتق من البعض الى الكل فانه قد
ثبت في العبد بقوله عليه السلام من اعتق شركا له في عبد قوم عليه ثم قسنا عليه الامة وهما متساويان في
هذا الحكم لتساويهما في علته وهي تشوف الشارع الى العتق ويسمى هذان القسمان بالقياس في معنى الاصل ويسميان
ايضا بالقياس الجلي وهو ما يقطع فيه بنفي تأثير الفارق بين الاصل والفرع فانا نقطع بان الفارق بين
العبد والامة وهو الذكورة والانوثة لا تأثير لهما في احكام العتق واما الادون فهي الاقيسة التي يستعملها
الفقهاء في مباحثهم كقياس البطيخ على البر في الربا بجامع ما اشتركا فيه الطعم فانه يحتمل ان يكون العلة انما هو
القوت او الكيل هكذا علله بعض الشارحين وعلله بعضهم بان الطعم في المقتات اكثر مما هو في البطيخ والى
هذا كله اشار المصنف بقوله فيكون الفرع الى اخره وهو متفرع على القياس من حيث هو وليس متفرعا
على القياس الظني وان اوهمه كلام المصنف وصرح به الشارحون ايضا ولهذا ان الامام جعلهما مسألتين
مستقلتين وقررهما بمعنى الذي قررته من اوله الى اخره والذي ذكره الشارحون هنا سببه ذهولهم
عن تقرير كلام الامام على وجهه فلزمهم ان يكون المنهاج مخالفا للاصلية الحاصل والمحصول من وجوه وان
يكون قد ناقض كلامه بعد اسطر قلائل مناقضة قطعية حتى صرح بعضهم بها بناء على زعمه ويعرف
ذلك بمراجعة المحصول ومنشأ الغلط توهمهم ان القياس انما يكون قطعيا اذا كان حكم الاصل قطعيا
وهو عجيب فانه مع كونه مخالفا للمحصول واضح البطلان فان القياس هو التسوية وقد يقطع بتسوية الشيء بالشيء
في حكم المظنون كما تقدم ايضاحه ومثال ذلك من خارج ان الاجماع منعقد على تسوية الخالة بالخال
في الارث اي توريثها ايضا كما ورثناه بمقتضى قوله صلى الله عليه وسلم الخال وارث من لا وارث له على تقدير

ثبوته

ثبوته فالارث مظنون والتسوية مقطوع بها فالحكم الثابت بالقياس المظنون لا يكون الا مظنونا واعلم ان في
كلام المصنف نظرا من وجهين احدهما ان تقسيم القياس الى ذلك ان اراد به ضعف العلة بمعنى ان ما به القياس
المصلحة او المفسدة دون ما في الاصل فهذا يقتضي ان لا يجوز القياس لان شرطه وجود العلة بكمالها في
الفرع كما سيأتي وان اراد به شيئا اخر فلا بد من بيانه الثاني ان الحكم على تحريم الضرب وغيره من امثلة
فحوى الخطاب بانه من باب القياس يقتضي ان اللفظ لم يدل عليه لان القياس الحاق مسكوت عنه بملفوظ به
لكنه قد ذكر قبيل الاوامر والنواهي ان اللفظ يدل عليه بالالتزام وسماه مفهوم موافقة وهو وارد ايضا
على كلام الامام واتباعه وقد تقدم التنبيه عليه واصحابنا منهم من قال المنع من التأفيف منقول بالعرف عن
موضوعه اللغوي وهو التلفظ باف الى المنع من انواع الاذى كما سيأتي ذكره والاستدلال عليه
فعلى هذا يكون التأفيف ثابتا بالمنطوق لا بالمفهوم كما زعمه بعض الشارحين فتحصلنا على ثلاثة مذاهب
ذكرها من تكلم على المحصول والذي اختاره المصنف هنا وهو كونه قياسا نقله في البرهان عن معظم
الاصوليين ونص عليه الشافعي في الرسالة في اواخر باب تثبيت خبر الواحد ثم قال وقد يمتنع بعض
اهل العلم ان يسمي هذا قياسا واعلم انا اذا قلنا انه يكون قياسا فيكون قطعيا بلا نزاع الا
على الوهم السابق نبه عليه قوله فلا تحريم اي استدل القائل بان التأفيف يدل على تحريم انواع الاذى
بثلاثة اوجه احدها انهم اهل العرف له وجوابه انه لو كان كذلك لم يحسن من الملك اذا
استولى على عدوه ان يأمر الجلاد بقتله وينهاه عن الاستخفاف به على هذا النقل يريد بالالتزام
على تحريم القتل لكنه يحسن هكذا اجاب به الامام فتابعه فيه المصنف وفيه نظر من وجهين احدهما انه
لا يطابق المدعى اصلا لان الكلام في نقل التأفيف لا في نقل الاستخفاف ولا يلزم من عدم النقل في لفظه
عدم النقل في اخرى فلو قال ولا نقل له لانتفاء اي استقام الثاني ان النهي عن الاستخفاف او التأفيف لا يدل
على تحريم القتل نصا بل ظاهرا وغايته ذلك انه صرح بمخالفة الظاهر وامر ببعض انواع الاستخفاف
ونهى عن الباقي لغرض ما فالاولى في الجواب منع النقل وقد اجاب به الامام ايضا الدليل الثاني ان تحريم
الضرب لو ثبت بالقياس لخالف فيه من خالف في القياس واجيب بان هذا هو القياس الجلي كما تقدم
والمنكرون للقياس لم ينكروه بل انما انكروا القياس الخفي فقط الثالث ان نفي الادنى يدل على نفي
الاعلى كقولهم فلان لا يملك الحبة فانه يدل على نفي الدرهم والدينار وغيرهما وكقولهم لا يملك النقير ولا القطمير
فانه يدل على انه لا يملك شيئا البتة من غير نظر الى القياس فكذلك نفي التأفيف مع الضرب والنقير هو النقرة
التي على ظهر النواة والقطمير هو ما في شقها هكذا قال في المحصول ولكن المعروف وهو المذكور في الصحاح

ح

ان الذي في شقها هو الفتيل واما القطمير فهو القشرة الرقيقة اي النوى واجاب المصنف بان
المثال الاول انما دل لفظه نفي الادنى على نفي الاعلى لكون الادنى وهو الحبة جزءاً للاعلى ونفي الجزء
مستلزم لنفي الكل واما الثاني وهو النقير والقطمير فنحن نعلم بالضروره من هذا المثال انه ليس المراد نفيهما
بل انه لا يساوي شيئاً فدعوى النقل فيهما ضروريه بخلاف صورة النزاع فانه لا ضروره فيها الى
دعوى النقل لجواز الحمل على المعنى اللغوي ولكن ان يقول الحبه اسم للواحد مما يزرع فلا يلزم من نفيها
نفي غيرها فان ادعى المجيب ان التقدير عندي زنة حبة قلنا الاصل عدم الحذف فان ادعى اشتهاره
في العرف فيلزم ان يكون اللفظة منقولة ايضا وتستوي الامثلة **قال** الرابع القياس يجري
في الشرعيات حتى الحدود والكفارات وفي العقليات عند اكثر المتكلمين وفي اللغات عند اكثر الادباء دون
الاسباب والعادات كاقل الحيض واكثره **اقول** الصحيح وهو مذهب الشافعي كما قاله الامام ان القياس
يجري في الشرعيات كلها اي يجوز التمسك به في اثبات كل حكم حتى الحدود والكفارات والرخص والتقديرات
اذا وجدت شرائط القياس فيها وقالت الحنفيه لا يجوز القياس في هذه الاربعه ورايت في باب الرسالة من
كتاب البويطي الجزم به في الرخص ولاجل ذلك اختلف جواب الشافعي في جواز العرايا في غير الرطب والعنب
قياسا وذهب الجبائي والكرخي الى ان القياس لا يجري في اصول العبادات كايجاب الصلوة بالايماء في حق العاجز
عن الاتيان بها بالقياس على ايجاب الصلوة قاعدا في حق العاجز عن القيام والجامع بينهما هو العجز عن الاتيان
بها على الوجه الاكمل وصحح الامدي وابن الحاجب انه لا يجري في جميع الاحكام لانه تثبت فيها ما لا يعقل
معناه كالدية ثم استدل المصنف على الجواز بان الادلة الدالة على حجية القياس عامة غير مختصة بنوع دون
نوع فمثال الحدود ايجاب قطع النباش قياسا على السارق والجامع اخذ مال الغير خفية قال الشافعي
وقد كثرت اقيستهم فيها حتى عدوها الى الاستحسان فانهم زعموا انما اذا شهد اربعة على شخص بانه زنا
بامراة وعين كل شاهد منهم زاوية انه يحد استحسانا مع انه على خلاف العقل ولان يخالفه فيما يوافق العقل
اولى ومثال الكفارات ايجابها على قاتل النفس عمدا بالقياس على المخطئ عند الشافعي ولانهم اوجبوا الكفارة
في الافطار بالاكل قياسا على الافطار بالجماع وفي قتل الصيد عمدا قياسا على قتله خطأ والحنفية حاولوا
الاعتذار عما وقعوا فيه فقالوا ان هذا ليس بقياس وانما هو استدلال على موضع الحكم بحذف الفوارق
الملغاه وهذا لا ينفعهم فانه قياس من حيث المعنى لوجود شرائط القياس فيه ولا عبرة بالتسميه واما
الرخص فقد قاسوا فيها والغوا كما قال الشافعي فان الاقتصار على الاحجار في الاستنجاء من الرخص
وهم قد عدوه الى كل النجاسات قال واما المقدرات فقد قاسوا فيها حتى ذهبوا الى تقديرهم في

الدلو

الدلو والنزح يعني انهم قد قاسوا في سقوط الدواب اذا ماتت في الابار فقالوا في الدجاجة تنزح كذا وكذا وفي
الفارة اقل من ذلك وليس هذا التقدير عن نص ولا اجماع فيكون قياسا واحتجت الحنفيه على الحدود بقوله عليه
الصلوة والسلام ادرؤا الحدود بالشبهات والقياس شبهة ولا دليل قاطع وعلى المقدرات بان العقول لا
تهتدي اليها وعلى الرخص بانها منح من الله تعالى فلا يتعدى بها مواردها وعلى الكفارات بانها على خلاف الاصل
لانها ضرر والدليل ينفي الضرر والجواب انه منقوض بما قلناه **قوله** وفي العقليات اي ذهب اكثر المتكلمين
الى جواز القياس في العقليات اذا تحقق فيها جامع عقلي اما بالعلة او الحد او الشرط او الدليل قال
في المحصول ومنه نوع يسمى الحاق الشاهد بالغايب لجامع من الاربعة فالجمع بالعلة وهو اقوى الوجوه
كقول اصحابنا العالمية في الشاهد يعني المخلوقات معللة بالعلم فكذلك في الغايب سبحانه وتعالى واما الجمع
بالحد فكقولنا حد العالم شاهدا من له العلم فكذلك في الغايب واما الجمع بالدليل فكقولنا التخصيص
والاتقان يدلان على الارادة والعلم شاهدا فكذلك في الغايب واما الجمع بالشرط فكقولنا شرط العلم والارادة
في الشاهد وجود الحيوة فكذلك في الغايب **قوله** وفي اللغات اي ذهب اكثر اهل الادب الى جواز القياس في
اللغات كما نقله عنهم ابن جني في الخصايص وقال الامام هنا انه الحق قال وذهب اكثر اصحابنا واكثر الحنفيه الى المنع
واختاره الامدي وابن الحاجب وجزم به الامام في المحصول في كتاب الاوامر والنواهي في اخر المسلة الثانيه
وقد حرر ابن الحاجب محل الخلاف وحاصله ان الخلاف لا ياتي في الحكم الذي ثبت بالنقل تعميمه لجميع افراده بالاستقرا
كرفع الفاعل ونصب المفعول ولا في الاسم الذي ثبت تعميمه لافراد نوع سواء كان جامدا كرجل واسامة او
مشتقا كضارب ومضروب ولا في اعلام الاشخاص كزيد وعمرو فانها لم توضع لمناسبة بينها وبين غيرها
وانما محل الخلاف في الاسماء التي وضعت على الذوات لاجل اشتمالها على معان مناسبة للتسميه يدور معها
الاطلاق وجودا وعدما وتلك المعاني مشتركة بين تلك الذوات وبين غيرها فحينئذ يجوز على راي اطلاق
تلك الاسماء على غير مسمياتها لاشتراكها معها في تلك المعاني وذلك كتسمية النبيذ خمرا لاشتراكه مع عصير
العنب في الاسكار وكذلك تسمية اللايط زانيا والنباش سارقا وفايدة الخلاف في هذه المسلة ما ذكره
في المحصول وهو صحة الاستدلال بالنصوص الواردة في الخمر والسرقه والزنا على شارب النبيذ واللايط
والنباش واحتج المجوز بعموم قوله تعالى فاعتبروا وبان اسم الخمر مثلا دائر مع صفة الاسكار في المعتصر
من ماء العنب وجودا وعدما فدل على ان الاسكار هو العلة في اطلاق الاسم فحيث وجد الاسكار جاز الاطلاق
والا لتخلف المعلول عن علته واعترض الخصم بانه انما يلزم من وجود علة التسميه وجود الاسم اذا كان
تعليل التسميه من الشارع لان صدور التعليل من احاد الناس لا اعتبار به ولهذا لو قال اعتقت غانما لسواده

لم يعتق غيره من السود وحينئذ فيتوقف المدعى على ان الواضع هو الله تعالى واجاب في المحصول
بانا بينا ان اللغات توقيفية هذا كلامه وهو مخالف لما قدمه في اللغات فانه اختار الوقف لا التوقيف
واحتج المانعون بالنقض بالقارورة وشبهها فان القارورة مثلا انما سميت بهذا الاسم لاجل
استقرار المائع فيها ثم ان ذلك المعنى حاصل في الحياض والانهار مع انها لا تسمى بذلك واجاب الامام بان
اقصى ما في الباب انهم ذكروا صورا لا تجري فيها القياس وهو غير قادح كما تقدم مثله عن النظام في
القياس الشرعي وهذا الذي ذكره في القارورة من كونهم لا يستعملوا فيها القياس اللغوي صريح في انها
وضعت للزجاجة فقط وهو مخالف لما ذكره في الحقيقة العرفية فانه قال في المحصول هناك في الكلام على
ما وضع عاما ثم تخصص بالعرف ما نصه والخابية والقارورة موضوعان لما يستقر فيه الشيء فخصا فيه
ثم تخصصا بشيء معين **وقوله** دون الاسباب يعني ان القياس لا يجري في اسباب الاحكام على المشهور
كما قاله في المحصول وصححه الامدي وابن الحاجب وذهب اكثر الشافعية كما قاله الامدي الى الجواز وقال ابن
هذا الخلاف يجري في الشروط وقال ابن برهان في الاوسط انه يجري فيها وفي الموانع ايضا فقال يجوز القياس
في الاسباب والشروط والموانع عندنا خلافا لابي حنيفة **مثاله** المسلة ان يقال الزنا سبب لايجاب الحد
لعلة كذا فكذلك اللواط بالقياس عليه واستدل المانعون بان قياس اللواط على الزنا مثلا في كونه موجبا
للحد ان لم يكن لمعنى مشترك بينهما فلا يصح القياس وان كان لمعنى مشترك كان الموجب للحد هو ذلك المشترك
وحينئذ يخرج الزنا واللواط عن كونه موجبا لان الحكم لما اسند الى القدر المشترك استحال مع ذلك اسناده
الى خصوصية كل واحد منهما وحينئذ فلا يصح القياس لان من شرطه بقاء حكم الاصل وهو غير باق هنا وفي هذا
الدليل بحث يطول ذكره **وقوله** والعادات اي لا يجري القياس ايضا في الامور العادية كاقل الحيض واكثره
واقل الحمل واكثره لانها تختلف باختلاف الاشخاص والازمنة والامزجة ولا يعرف اسبابها وهذا الحكم
منقول في المحصول ومختصراته عن الشيخ ابي اسحق الشيرازي فقط ولم يذكره الامدي ولا ابن الحاجب
قال الباب الثاني في اركانه اذا اثبت الحكم في صورة لمشترك بينها وبين غيرها
تسمى الاولى اصلا والثانية فرعا والمشترك علة وجامعا وجعل المتكلمون دليل الحكم في الاصل اصلا والامام
الحكم في الاولى اصلا والعلة فرعا وفي الثانية بالعكس وبان ذلك في فصلين **الفصل الاول** في العلة
وهي المعرف للحكم قيل المستنبطة عرفت به فيدور قلنا تعريفه في الاصل وتعريفها في الفرع فلا دور
اقول شرع المصنف في بيان اركان القياس وهي اربعة الاصل والفرع والوصف الجامع بينهما
وحكم الاصل **فان قيل** اهملتم خامسا وهو حكم الفرع **قلنا** اجاب الامدي بان حكم الفرع ثمرة القياس

فلوكان

فلو كان من اركانه لتوقف القياس عليه وهو دور وفيه نظر فان ثمرة القياس انما هو العلم بالحكم لا نفس
الحكم فالاولى ان يجاب بان حكم الفرع في الحقيقة هو حكم الاصل وان كان غيره باعتبار المحل كما تقدم في تعريف
القياس ثم ان المصنف لما بين الحكم في اول الكتاب لم يتعرض هنا الى بيانه واقتصر على بيان الاركان الثلثة
فقال انه اذا اثبتنا الحكم في صورة لامر مشترك بينها وبين صورة اخرى كثبوت الحرمة في الخمر للاسكار المشترك
بينها وبين النبيذ فان الصورة الاولى وهي الخمر تسمى اصلا والصورة الثانية وهي النبيذ تسمى فرعا والمشترك وهو
الاسكار يسمى علة وجامعا وهذا هو راي الفقهاء ونقله ابن الحاجب عن الاكثرين وقال الامدي انه الاشبه لافتقار
النص والحكم الى المحل بالضرورة من غير عكس وجعل المتكلمون الاصل هو دليل الحكم في الذي سميناه اصلا كالدليل
الدال على تحريم الخمر في مثالنا وقياسه ان يكون فرعه المقابل له هو حكم المحل المشبه به كتحريم الخمر وفي بعض
الشروح ان فرعه المقابل له هو حكم المحل المشبه كتحريم النبيذ قال وهو صحيح ايضا لان فرع الفرع فرع وعلى هذا
يتفق الاصطلاحان ولعل المصنف انما اهمل بيان فرعه لذلك وما قاله من الاتفاق ممنوع لان الفرع في الاول هو
المحل المشبه لا حكمه وقال الامام القياس مشتمل على اصلين وفرعين فالحكم الذي في الصورة الاولى كتحريم الخمر اصل
للعلة التي فيها والعلة فرع عنه واما في الصورة الثانية وهو النبيذ فان الامر بالعكس اي يكون العلة التي فيه اصلا
للحكم والحكم فرع عنها وهذه الاصطلاحات راجعة الى قولنا الاصل ما يبنى عليه غيره واما رجوع الاولين اليه فظاهر
واما الثالث فلان اثبات علة الحكم في الخمر متوقف على الحكم لانا ما لم نعلم ثبوت الحكم لا نطلب علته بخلاف النبيذ فان
اثبات الحكم فيه متوقف على العلة لكن هذا انما يظهر في العلة المستنبطة خاصة **قوله** وبيان ذلك الى اخره لما
بين الاركان الثلثة تبيينا اجماليا شرع في تبيينها مفصلة فعقد لذلك فصلين **الاول** في تعريف العلة وبيان
اقسامها واحكامها **والثاني** في شرائط الاصل والفرع وقدم الكلام على العلة لانها الركن الاعظم وقد اختلفوا
في تفسيرها فقال الغزالي العلة هي الوصف المؤثر في الاحكام بجعل الشارع لا لذاته وقد تقدم ابطاله في تقسيم
الحكم وقالت المعتزلة هي المؤثر لذاته في الحكم وهو مبني على التحسين والتقبيح وقد تقدم ابطاله ايضا وقال الامدي وابن
الحاجب هي الباعثة على الحكم اي المشتمل على حكمة صالحة لان تكون مقصود الشارع من شرع الحكم وقال الامام انها
المعرف للحكم واختاره المصنف **فان قيل** العلة المستنبطة انما عرفت بالحكم لان معرفة كونها علة للحكم متوقف
على معرفة الحكم بالضرورة فلو عرف الحكم بها لكان العلم بالحكم متوقفا عليها وهو دور واحترزنا في السؤال
بالمستنبطة عن المنصوصة فان معرفتها غير موقوفة على الحكم لكونها ثابتة بالنص واجاب المصنف بان
تعريف الحكم بالعلة انما هو بالنسبة الى الاصل وتعريف العلة للحكم بالنسبة الى الفرع فلا دور لاختلاف الجهة
وهذا الجواب يلزم منه زيادة قيد في التعريف فيقال ان العلة هي المعرف لحكم الفرع اي الذي من شانه انه اذا وجد

بيان الجمله

فيه كان معرفا للحكم وقد اورد بعضهم على المصنف بهذه الزيادة ايرادات ضعيفة فاحذرها قال
والنظر في اطراف الاول في الطرق الدالة على العلية وهي تسعة الاول النص القاطع كقوله تعالى كي
لا يكون دولة وقوله عليه السلام انما جعل الاستئذان لاجل البصر وقوله انما نهيتكم عن لحوم الاضاحي
لاجل الدافة والظاهر اللام كقوله تعالى لدلوك الشمس فان ايمة اللغة قالوا اللام للتعليل وفي قوله تعالى
ولقد ذرانا لجهنم وقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب للعاقبة مجازا وان مثل ولا تقربوه طيبا
فانه يحشر يوم القيامة ملبيا وقوله عليه السلام انها من الطوافين عليكم والطوافات والباء مثل فبما رحمة من الله
لنت لهم اقول النظر المتعلق بالعلة منحصر في ثلثة اطراف لان الكلام اما في الطرق الدالة على العلية
او في الطرق الدالة على ابطال العلية او في اقسام العلية فاما الطرق الدالة على العلية فهي تسعة الاول
النص قال الامدي وهو ما يدل بالوضع من الكتاب والسنة على علية وصف للحكم وقسمه المصنف تبعا
للامام والامدي الى قاطع وهو الذي لا يحتمل غير العلية وظاهر وهو الذي يحتمل غيرها احتمالا مرجوحا
وفي التقسيم نظر فان دلالات الالفاظ لا تفيد اليقين عند الامام كما تقدم غير مرة وايضا فقد ذكر المصنف
وغيره في تقسيم الالفاظ ان الظاهر قسيم النص لا قسم منه ثم ان القاطع له الفاظ منها كي كقوله تعالى
كي لا يكون دولة اي انما اوجب تخميسه كيلا يتداوله الاغنياء بينهم ولا يحصل للفقراء منه شيء ومنها
لاجل كذا او من اجل كذا كقوله صلى الله عليه وسلم انما جعل الاستئذان لاجل البصر وكقوله عليه السلام انما نهيتكم
عن ادخار لحوم الاضاحي لاجل الدافة اي لاجل التوسعة على الطائفة التي قدمت المدينة في ايام التشريق
والدافة بالدال المهملة مشتقة من الدفيف وهو السير اللين ومنه قولهم دفت علينا من بني فلان دافة قاله الجوهري
ومنها ما ذكره في المحصول وهو قولنا لعلة كذا او لسبب او لمؤثر او لموجب واهمله المصنف لانه في معنى لاجل
ومنها اذن وقد ذكرها ابن الحاجب واما الظاهر فثلثة الفاظ احدها اللام كقوله تعالى اقم الصلاة
لدلوك الشمس فان اهل اللغة قد نصوا على انه للتعليل وقولهم في الالفاظ حجة وانما لم يكن قاطعا لاحتماله الملك
والاختصاص وغير ذلك من المعاني المذكورة في علم النحو فان قيل لو كانت اللام للتعليل لم يستعمل فيما لا يصح
فيه التعليل كقوله تعالى ولقد ذرانا لجهنم فان جهنم ليست علة في الخلق وكقول الشاعر
له ملك ينادي كل يوم لدوا للموت وابنوا للخراب فان الموت ليس علة للبناء بل اللام هنا للعاقبة يعني ان
عاقبة البناء الخراب وعاقبة الولادة الموت وعاقبة كثير من المخلوقات جهنم واجاب المصنف بانه لما
ثبت كونها للتعليل وتعذر الحمل عليه ههنا كان حملها على العاقبة مجازا فانه خير من الاشتراك ووجه
العلاقة ان عاقبة الشيء مترتبة عليه في الحصول كترتب العلة الغائية على معلولها قوله والظاهر

معطوف على القاطع وقوله اللام اما بدل منه واما مبتدا وخبره محذوف تقديره فمنه اللام وان والباء
وقوله ايضا وفي قوله اي واللام في قوله تعالى وقول الشاعر للعاقبة مجازا الثاني من اقسام الظاهر
ان كقوله عليه السلام في حق المحرم الذي وقصته ناقته لا تقربوه طيبا فانه يبعث يوم القيامة ملبيا فان قيل
هذا الكلام مخالف لما سياتي في النوع الاول من انواع الايماء فانه قد مثل هو والامام بهذا المثال بعينه
على عكس ما قرراه هنا فالجواب ان المثال فيه جهتان جهة تدل على التعليل الصريح وهي ان وجهة
تدل عليه بالايماء وهي ترتب الحكم على الوصف بالفاء فمثل به للنص تارة وللايماء اخرى قال التبريزي
في التنقيح والحق ان ان لتاكيد مضمون الجملة ولا اشعار لها بالتعليل ولهذا يحسن استعمالها ابتداء من
غير سبق حكم الثالث الباء كقوله تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم اي بسبب الرحمة لنت لهم قال في المحصول
واصلها الالصاق ولكن العلة لما اقتضت وجود المعلول حصل فيها معنى الالصاق فحسن استعمالها
فيه مجازا وهذا الكلام صريح في انها لا تحمل عند الاطلاق على التعليل وحينئذ فلا يكون ظاهرة فيه وهذا
هو الصواب وزاد ابن الحاجب على الثلثة قولنا ان كان كذا وكذلك ترتب الحكم على الوصف
قال الثاني الايماء وهو خمسة انواع الاول ترتب الحكم على الوصف بالفاء ويكون الفاء في الوصف
او الحكم في لفظ الشارع او الراوي مثاله السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لا تقربوه طيبا زنا ماعز فرجم
فرع ترتب الحكم على الوصف يقتضي العلية وقيل اذا كان مناسبا لنا انه لو قيل اكرم الجاهل واهن
العالم قبح وليس لمجرد الامر فانه قد يحسن فهو لسبق التعليل قيل الدلالة في هذه الصورة لا تستلزم دلالته
في الكل قلنا يجب دفعا للاشتراك اقول الايماء كما قال ابن الحاجب هو ان يقترن وصف بحكم لو لم يكن
هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا وقال غيره هو ما يدل على علية وصف لحكم بواسطة قرينة من القرائن ويسمى
بالتنبيه ايضا وهو على خمسة انواع الاول ترتب الحكم على الوصف بواسطة الفاء وهو ان يذكر وصف
وحكم وتدخل الفاء على الثاني منهما سواء كان هو الوصف او الحكم وسواء كان من كلام الشارع او الراوي فتحصل
منه اربعة اقسام الاول ان تدخل على الوصف في كلام الشارع كقوله عليه السلام لا تقربوه طيبا فانه يبعث
يوم القيامة ملبيا الثاني ان تدخل عليه في كلام الراوي ولم يظفروا له بمثال الثالث ان تدخل على الحكم
في كلام الشارع كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا الرابع ان تدخل فيه في كلام الراوي كقول
الراوي زنا ماعز فرجم ولا فرق في الراوي بين الفقيه وغيره كما قاله ابن الحاجب قال الامام ولا شك ان الوارد
في كلام الشارع اقوى في العلية من الوارد في كلام الراوي قال ويشبه ان يكون تقدم العلة اقوى من عكسه ثم علله
بعلة فيها نظر وهذا الذي ذكره المصنف من كون هذه الاقسام من باب الايماء نص عليه الامدي ايضا وجزم ابن الحاجب

بان الجميع من باب الصريح **قوله** فرع الى اخره اعلم ان هذا التفريع على شيء غير مذكور فان كلامه الان في ان
ترتب الحكم على الوصف بدون الفاء هل يكون علة مطلقا ام لا بد من المناسبة والكلام فيه متوقف على ان الترتيب
المذكور يقتضي العلية ولم يتقدم له ذكر ولا في المحصول بل المتقدم فيهما ما يقتضي عكسه فان اشتراطه الفا
دليل على انه بدونها لا يفيد **فان قيل** انما لم يذكره اولا لكونه يعلم من هذا الفرع **قلنا** فيلزم حينئذ ان
يكون الفرع اصلا لما قبله لا فرعا عليه واقرب ما في تصحيح كلامه ان يقال معناه اذا ثبت ان الترتيب السابق
يقتضي العلية فهل يكون نفس الترتيب المجرد عن الفاء مقتضيا لها ايضا ام لا واذا قررنا اقتضاه اياها
فهل يشترط في الوصف ان يكون مناسبا ام لا والحاصل ان المختار عند كون الترتيب بدون الفا مقتضي
العلية وان لم يكن مناسبا وقيل لا بد من المناسبة واختاره الامدي وابن الحاجب مع ترجيحهما ان ما عدا
هذا النوع من انواع الايما وهو ترتب الحكم على الوصف لا يشترط فيه المناسبة ولم يتعرض له المصنف ثم استدل
المصنف على مذهبه بانه لو قال قايل اكرم الجاهل واهن العالم لكان ذلك قبيحا عرفا وليس قبحه لمجرد الامر
باكرام الجاهل واهانة العالم فان الامر باكرام الجاهل قد يحسن لدينه او لشجاعته او نسبه او سوابق
نعمه وكذلك الامر باهانة العالم فقد يحسن ايضا لفسقه او بدعته او سوء خلقه واذا لم يكن القبح لمجرد الامر
فهو لسبق التعليل اي لكونه يسبق الى الافهام تعليل هذا الحكم بهذا الوصف لان الاصل عدم علة اخرى
واذا سبق الى الافهام التعليل مع عدم المناسبة لزم ان يكون حقيقة **اعترض** الخصم بان دلالة الترتيب الذي لا
يناسب على العلية في هذه الصورة لا يستلزم دلالته عليها في جميع الصور لان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة
الكلية لجواز اختلاف الجزئيات في الاحكام **واجاب** المصنف بان هذا الترتيب لو لم يدل عليها في باقي الصور
لكان مشتركا لكونه يدل على العلية تارة وعلى عدمها اخرى **فان قيل** لا نسلم دلالته على عدم العلية اذ لا
يلزم من عدم الدلالة وجود الدلالة على العدم **فالجواب** ان هذا الترتيب قد وقع على مقتضى اللغة فلا بد
ان يدل على شيء فمدلوله في غير هذه الصورة ان كان هو التعليل فلا كلام وان كان غيره فقد دل على عدم العلية
وللقايل ان يقول الترتيب فرد من افراد المركبات والمركبات عند الامام والمصنف غير موضوعة كما تقدم
غير مرة ووصف اللفظ بالاشتراك والمجاز فرع عن وضعه قال الامدي واستنباط العلة من الحكم الملفوظ
به كتعليل تحريم الخمر بالاسكار ليس من قبيل الايما بخلاف العكس يعني استنباط الحكم من الوصف كاستنباط
الصحة من الحل في قوله تعالى واحل الله البيع فان الحق الذي عليه المحققون انه من قبيل الايما وحكى ابن الحاجب
في المستنبطة ثلاثة مذاهب **قال** الثاني ان يحكم عقيب علمه بصفة المحكوم عليه كقول الاعرابي افطرت
يا رسول الله فقال اعتق رقبة لان صلاحية جوابه يغلب كونه جوابا والسوال معاد فيه تقديرا التحق

بلغ

بالاول

بالاول **الثالث** ان يذكر وصفا لو لم يؤثر لم يفد مثل انها من الطوافين عليكم تمرة طيبة وماء طهور **وقوله**
اينقص الرطب اذا جف قيل نعم قال فلا اذا **وقوله** لعمر وقد ساله عن قبلة الصايم ارايت لو تمضمضت
بماء ثم مججته **الرابع** ان يفرق في الحكم بين شيئين بذكر وصف مثل القاتل لا يرث وقوله اذا اختلف الجنسان
فبيعوا كيف شيتم يدا بيد **الخامس** النهي عن مفوت الواجب مثل وذروا البيع **اقول** النوع
الثاني من انواع الايما ان يحكم الشارع على شخص بحكم عقب علمه بصفة صدرت منه كقول الاعرابي
واقعت اهلي في نهار رمضان يا رسول الله فقال عليه الصلاة والسلام اعتق رقبة فانه يدل على ان الجماع علة
في الاعتاق لان قوله عليه الصلاة والسلام صالح لجواب ذلك السوال والكلام الصالح لان يكون جواب السوال
اذا ذكر عقب السوال يغلب على الظن كونه جوابا له واذا كان جوابا يكون السوال معادا فيه تقديرا فكانه
قيل واقعت فاعتق وحينيذ فيلتحق بالنوع الاول وهو الترتيب وتمثيل **المصنف** هنا بالافطار غير
مستقيم والصواب التمثيل بالجماع كما قلناه **النوع الثالث** من انواع الايما ان يذكر الشارع وصفا
لو لم يؤثر في الحكم اي لو لم يكن علة فيه لم يكن ذكره مفيدا ثم مثل له المصنف باربعة امثلة اشارة الى ما قاله
في المحصول من كونه ينقسم الى اربعة اقسام **الاول** ان يكون ذكره دافعا لسوال ورد من توهم
الاشتراك بين صورتين كما روي انه عليه الصلاة والسلام امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل
له انك دخلت على قوم عندهم هرة فقال عليه الصلاة والسلام انها ليست بنجسة انها من الطوافين
عليكم والطوافات فلو لم يكن طوافها علة لعدم النجاسة كان ذكره هنا عبثا لا سيما وهو من الواضحات
فان قيل كيف جمع الهرة بالياء والنون مع انها لا تعقل **قلنا** المراد انها من جنس الطوافين والطوافات
الثاني ان يذكر الشارع وصفا في محل الحكم لو لم يكن علة لم يحتج الى ذكره كحديث ابن مسعود المشهور
على ضعفه انه احضر للنبي صلى الله عليه وسلم ما ينبذ فيه تمر اي طرح فيه فتوضا به وقال تمرة طيبة وما
طهور فان وصف المحل وهو النبيذ بطيب تمرته وطهورية مايه دليل على بقا طهورية الما **الثالث**
ان يسال الشارع عن وصف فاذا اجاب عنه المسوول اقره عليه ثم يذكر بعده الحكم كقوله عليه
الصلاة والسلام حين سيل عن جواز بيع الرطب بالتمر متساويا اينقص الرطب اذا جف فقيل نعم
فقال فلا اذن **الرابع** ان يقرر الرسول عليه الصلاة والسلام السايل على حكم ما اشبه المسوول عنه
مع تنبيهه على وجه الشبه فيعلم ان وجه الشبه هو العلة كقوله عليه الصلاة والسلام لعمر وقد ساله
عن افساد الصوم بالقبلة من غير انزال ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته يعني لفظته اكنت شاربه فنبه
الرسول بهذا على ان حكم القبلة في عدم افسادها الصوم كحكم ما اشبهها وهي المضمضة ووجه الشبه ان كلا

منهما مقدمه لم يترتب عليه المقصود وهو الشرب والانزال النوع الرابع من الايماء ان يفرق الشارع
في الحكم بين شيئين بذكر وصف لاحدهما فيعلم ان ذلك الوصف علة لذلك الحكم والا لم يكن لتخصيصه
بالذكر فائدة ومثل له المصنف بمثالين اشارة الى ما قاله في المحصول من كونه على نوعين احدهما ان لا يكون حكم
الشي الاخر وهو قسيم الموصوف مذكورا معه كقوله عليه الصلاه والسلام القاتل لا يرث فان هذا الحديث ليس
فيه التنصيص على توريث غير القاتل والثاني ان يكون مذكورا معه وهو على خمسه اقسام ذكرها في المحصول
احدها وعليه اقتصر المصنف تبعا للحاصل ان تكون التفرقه بالشرط كقوله عليه الصلاه والسلام لا
تبيعوا البر بالبر ولا الشعير بالشعير الى ان قال فاذا اختلفت هذه الاجناس فبيعوا كيف شئتم يدا بيد الثاني
ان يكون التفرقه بالغايه كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن الثالث ان يكون بالاستثنا كقوله تعالى فنصف ما
فرضتم الا ان يعفون الرابع ان يكون بالاستدراك كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم
بما عقدتم الايمان الخامس ان يكون باستيناف ذكرهما كقوله عليه الصلاه والسلام للراجل سهم وللفارس
ثلثه النوع الخامس النهي عن فعل يكون مانعا لما تقدم وجوبه علينا كقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا
البيع فانه تعالى لما اوجب علينا السعي ونهانا عن البيع علمنا ان العله فيه هو تفويت الواجب قال
الثالث الاجماع كتعليل تقديم الاخ من الابوين في الارث بامتزاج النسبين الرابع المناسبه المناسب ما
يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وهو حقيقي دنيوي ضروري كحفظ النفس بالقصاص والدين
بالقتال والعقل بالزجر عن المسكرات والمال بالضمان والنسب بالحد على الزنا ومصلحي كنصب الولي للصغير وتحسيني
كتحريم القاذورات واخروي كتزكية النفس واقناعي يظن مناسبا فيزول بالتامل فيه اقول لما
تقدم ان الطرق الداله على العليه تسعه وتقدم منها شيئان وهما النص والايماء باقسامهما شرع في الثالث
وهو الاجماع فاذا اجمعت الامه على كون الوصف الفلاني علة للحكم الفلاني ثبتت عليته له كاجماعهم على ان علة
تقديم الاخ من الابوين على الاخ من الاب في الارث هو امتزاج النسبين اي كونه من الابوين وحينيذ فيقاس
عليه تقديمه في ولايه النكاح والصلاه عليه وتحمل العقل امتزاج النسبين قوله الرابع اي الطريق الرابع من
الطرق الداله على العليه المناسبه ثم ان المصنف شرع في تعريف المناسب لانه المقصود هنا ويعرف منه
تعريف المناسبه والمناسب في اللغه هو الملايم واختلفوا في معناه الشرعي فقال ابن الحاجب المناسب وصف
ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا من جلب منفعه او دفع مضره وذكر
الامدي نحوه ايضا وذلك كالقتل العمد العدوان فانه وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتب الحكم عليه وهو
ايجاب القصاص على القاتل حصول منفعه وهو بقا الحياه وان شئت قلت دفع مضره وهو التعدي فان الشخص

اذا علم

اذا علم وجوب القصاص امتنع عن القتل وفي التعريف نظر لان المناسب قد يكون ظاهرا منضبطا وقد لا يكون
بدليل صحة انقسامه اليهما حيث قال لو ان كان ظاهرا منضبطا اعتبر في نفسه وان كان خفيا او غير منضبط
اعتبرت مظنته وقال الامام من لا يعلل احكام الله تعالى يقول ان المناسب هو الملايم لافعال العقلا في العادات
ومن يعللها يقول انه الوصف المفضي الى ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وفيه نظر ايضا فانهم
نصوا على ان القتل العمد العدوان مناسب لمشروعية القصاص مع ان هذا الفعل الصادر من الجاني لا يصدق
عليه انه وصف ملايم لافعال العقلا عادة ولا انه وصف جالب للنفع او دافع للضرر بل الجالب او الدافع انما
هو المشروعية وكذلك الردة والاسكار والسرقة والغصب والزنا وقال المصنف المناسب هو ما يجلب
للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا فجعل المقاصد نفسها ايضا مناسبة على خلاف اختيار الامام وهو
فاسد الا ترى ان مشروعية القصاص مثلا جالبة او دافعة كما بيناه وليست هي الوصف المناسب لان المناسب
من اقسام العلل فيكون هو القتل في مثالنا لا المشروعية لانها معلولة لا علة وكذلك الردة وغيرها مما
قلناه قوله وهو حقيقي الى اخره يعني ان المناسب اما حقيقي او اقناعي لان مناسبته ان كانت بحيث لا تزول بالتامل
فيه فهو الحقيقي والا فهو الاقناعي والحقيقي اما دنيوي بان يكون لمصلحة تتعلق بالدنيا او اخروي بان يكون لمصلحة
تتعلق بالاخرة والدنيوي اما ضروري او مصلحي او تحسيني لان الوصف المشتمل على المصلحة ان انتهت مصلحته
الى حد الضرورة فهو الضروري والا فان كانت في محل الحاجه فهو المصلحي وان كانت مستحسنة في العادات فهو
التحسيني فالضروري هو المتضمن لحفظ النفس او الدين او العقل او المال او النسب فاما النفس فمحفوظة
بمشروعية القصاص فان القتل العمد العدوان مناسب لوجوب القصاص لانه مقرر للحياة التي هي اجل المنافع
واما الدين فمحفوظ بمشروعية القتال مع الحربيين والمرتدين فان الحرابه والردة مناسبه له واما العقل
فمحفوظ بمشروعيه الزجر عن المسكرات فانه مناسب له واما المال فمحفوظ بمشروعيه الضمان عند
اخذه بالباطل واما النسب فمحفوظ بمشروعية وجوب الحد على الزنا وهذه الاشيا مناسبتها ظاهرة
وهي المعروفه بالكليات الخمس التي لم تبح في ملة من الملل واما المصلحي فكنصب الولي على الصغير اي تمكينه من تزويجها
كما قال في المحصول فان مصالح النكاح غير ضرورية في الحال الا ان الحاجه اليه حاصلة وهو تحصيل الكفو الذي
لو فات لم يفت لا الى بدل واما التحسيني فكتحريم القاذورات فان نفرة الطباع عنها لخساستها مناسب
لحرمة تناولها حثا للناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم ومن هذا القبيل كما قاله في المحصول سلب اهلية الشهادة
والولايه عن العبد لان شرفهما لا يناسب العبد الذي هو نازل المقدار واما الاخروي فهو المعاني المذكورة
في علم الحكمه في باب تزكية النفس وهي تهذيب الاخلاق ورياضة النفوس المقتضيه لشرعية العبادات قال العلا

مثلا وضعت للخضوع والتذلل والصوم لانكسار النفس بحسب القوى الشهوانيه والغضبيه فاذا كانت النفس
زكيه تودي الماموارت وتجتنب المنهيات حصلت لها السعادات الاخرويه واما الاقناعي فمثاله في الحصول
تعليل الشافعي رضي الله عنه تحريم بيع الخمر والميتة بالنجاسة ثم تقيس عليه الكلب والخنزير والمناسبه ان
كونه نجسا يناسب اذلاله ومقابلته بالمال في البيع اعزاز والجمع بينهما متناقض فهذا وان كان يظن في
الظاهر انه مناسب لكنه في الحقيقه ليس كذلك لان كونه نجسا معناه انه لا يجوز الصلاه معه وليس بينه
وبين امتناع البيع مناسبة **قال** والمناسبه تفيد العليه اذا اعتبرها الشارع فيه كالسكر
في الحرمه او في جنسه كامتزاج النسبين في التقديم او بالعكس كالمشقه المشتركه بين الحائض والمسافر في سقوط
الصلاه او جنسه في جنسه كايجاب حد القاذف على الشارب لكون الشرب مظنة القذف والمظنة قد
اقيمت مقام المظنون لان الاستقراء دل على ان الله سبحانه شرع احكامه لمصالح العباد تفضلا واحسانا
فحيث ثبت حكم وهناك وصف ولم يوجد غيره ظن كونه علة وان لم يعتبر وهو المناسب المرسل اعتبره
مالك **اقول** الوصف المناسب على ثلاثه اقسام احدها ان يلغيه الشارع اي يورد الفروع على عكسه
ولا اشكال في انه لا يجوز التعليل به ولهذا اهمله المصنف وذلك كايجاب صوم شهرين في كفارة الجماع
في نهار رمضان على الملك فانه وان كان ابلغ في ردعه من العتق لكن الشارع الغاه بايجابه الاعتاق ابتداء
فلا يجوز اعتباره كما قلناه وقد انكروا على يحيى بن يحيى تلميذ مالك حيث افتى بعض ملوك المغاربه بذلك
الثاني ان يعتبره الشارع اي يورد الفروع على وفقه وليس المراد باعتباره ان ينص على العله او يومي
اليها والا لم تكن العله مستفادة من المناسبه وهذا النوع على اربعه اقسام ذكرها المصنف احدها
ان يعتبر الشارع نوع المناسبة في نوع الحكم وقد اعتبره الشارع فيه حيث حرم الخمر لمطلق
النبيذ والى هذا اشار بقوله اذا اعتبرها الشارع فيه اي اعتبر النوع في النوع وانما اهمل التصريح به
لكونه يعلم مما بعده واعلم ان المصنف في التقسيم السابق قد جعل الوصف المناسب لتحريم المسكر
هو حفظ العقل ثم جعله هنا نفس السكر وهذا الثاني لا يوافق تفسيره للمناسب لان نفس السكر لا
يصدق عليه انه جالب نفعا ولا دافع ضررا الثاني ان يعتبر الشارع نوع الوصف في جنس الحكم
واليه اشار بقوله او في جنسه وتقديره ان يعتبر الشارع النوع في الجنس وذلك كامتزاج النسبين
مع التقدم فان امتزاج النسبين وهو كونه اخا من الابوين نوع من الوصف وقد اعتبره الشارع في التقديم
على الاخ من الاب فانه قدمه في الميراث وقسنا عليه التقديم في ولاية النكاح والصلاه عليه وتحمل الديه لمشاركته
له في الجنسيه وان خالفه في النوعيه اذ التقديم في ولاية النكاح نوع مغاير للتقديم في الارث بخلاف الحكم

١٨٠ المتقدم وهو تحريم النبيذ والخمر فان الاختلاف هناك بالمحل خاصة ولا اثر له فيكون تحريمهما نوعا
واحدا الثالث ان يعتبر الشارع جنس المناسبه في نوع الحكم واليه اشار بقوله او بالعكس
وذلك كالمشقه المشتركه بين الحائض والمسافر في سقوط القضا فان الشارع اعتبر جنس المشقه في نوع
سقوط قضا الركعتين وانما جعلنا الاول جنسا والثاني نوعا لان مشقة السفر نوع يخالف مشقة الحيض
واما سقوط قضا الركعتين بالنسبه الى المسافر والحايض فهو نوع واحد الرابع ان يعتبر الشارع
جنس الوصف في جنس الحكم كما قال علي رضي الله عنه في شارب الخمر اري انه اذا شرب هذي واذا هذي
افترى فيكون عليه حد المفتري يعني القاذف ووافقه الصحابه على ذلك فقد اوجبوا حد القذف على
الشرب لا لكونه شربا بل اقاموا مظنة القذف وهو الشرب مقام القذف قياسا على اقامة الخلوه بالاجنبيه
مقام الوطي في التحريم لكون الخلوه مظنة له فظهر ان الشارع قد اعتبر المظنه التي هي جنس لمظنة الوطي
ولمظنة القذف في الحكم الذي هو جنس لايجاب حد القذف ولحرمة الوطي والمراد بالجنس هنا هو القريب
لان اعتبار الجنس البعيد في الجنس البعيد هو المناسب المرسل كما ستعرفه ثم اعلم ان للجنسيه مراتب
قال في المحصول فاعم اوصاف الاحكام كونه حكما ثم الحكم ينقسم الى وجوب وغيره والوجوب الى عباده وغيرها
والعباده الى صلاة وغيرها والصلاه الى نافله وغيرها فما ظهر تاثيره في الفرض اخص مما ظهر تاثيره في الصلاه
قال وكذا في جانب الوصف فاعم الاوصاف كونه يناط به الحكم ثم المناسب ثم الضروري **قوله** لان الاستقرا
هو متعلق بقوله تفيد العليه وتقديره لان المناسبه في هذه الاقسام الاربعه تفيد العليه لانا استقرينا
احكام الشرع فوجدنا كل حكم منها مشتملا على مصلحة عايده الى العباد وبعلم منه ان الله تعالى شرع احكامه
لرعايه مصالح عباده على سبيل التفضل والاحسان لا على سبيل الحتم والوجوب خلافا للمعتزله وحينئذ
فحيث ثبت حكم في صورة وهناك وصف مناسب له متضمن لمصلحة العبد ولم يوجد غيره من الاوصاف الصالحة
للعليه غلب على الظن انه عليه له لكون الاصل عدم غيره واذا ثبت انه عليه ثبت ان المناسبه تفيد العليه وهو
المدعى وقال الامام في المعالم انه لا يجوز تعليل الاحكام بالمصالح والمفاسد **قوله** وان لم تعتبر هو تابع لتقسيم
من فوق لانه قسيم لقوله والمناسبه تفيد العليه اذا اعتبرها الشارع فيه واشار بهذا الى القسم الثالث وهو
المناسب الذي لا يعلم هل اعتبره الشارع او الغاه وهو المسمى بالمناسب المرسل وفي اعتباره خلاف ياتي مبسوطا في
الكتاب الخامس ان شا الله تعالى **قال** الامام وهذا انما يكون بحسب اوصاف هي اخص من كونه وصفا مصلحيا
والا فعموم كونه وصفا مصلحيا مشهود له بالاعتبار ولاجل ما ذكره اعني الامام عبر عن المناسب المرسل بانه المناسب
الذي اعتبر جنسه في جنسه ولم يوجد له اصل يدل على اعتبار نوعه في نوعه وهذا التفسير الذي فسرناه به

كلام المصنف للمرسل وهو ان لا يعلم اعتباره ولا الغاؤه صرح به الامدي وكذلك المصنف في غاية القصوى
وقال ابن الحاجب المرسل هو الذي لم يعتبره الشارع سواء علم انه الغاه ام لم يعلم الاعتبار ولا الالغا وانما حملنا
كلام المصنف على الاول لكونه مطابقا لكلامه في الغاية وموافقا لما نقله عن الامدي فان ما لم يعلم اخاله في القسم
الذي الغاه الشارع **قال** والغريب ما اثر هو فيه ولم يؤثر جنسه في جنسه كالطعم في الربا والملايم بلغ
ما اثر جنسه في جنسه ايضا والمؤثر ما اثر جنسه فيه **مسئلة** المناسبة لا تبطل بالمعارضة لان الفعل
وان تضمن ضررا اربى من نفعه لا يصير نفعه غير نفع لكن يندفع مقتضاه **اقول** هذا تقسيم للقسم
الاول وهو المناسب الذي علم اعتباره وحاصله انه ينقسم باعتبار تاثير نوعه وجنسه في نوع الحكم وجنسه
الى الغريب والملايم والمؤثر والمناسب الغريب هو الذي اثر نوعه في نوع الحكم ولم يؤثر جنسه في جنسه
وسمي به لكونه لم يشهد غير اصله المعين باعتباره ومثاله الطعم في الربا فان نوع الطعم مؤثر في حرمة الربا وليس
جنسه مؤثرا في جنسه وقد سبق لك مثال اخر ذكره المصنف وهو السكر مع الحرمة والملايم هو ما اثر جنسه
في جنسه كما اثر نوعه في نوعه كالقتل العمد العدوان مع وجوب القصاص فان نوعه مؤثر في وجوب
القصاص وكذا جنسه وهو الجناية مؤثر في جنس القصاص وهو العقوبة قال الامدي وهذا القسم متفق على
قبوله بين القياسيين وما عداه مختلف فيه والمؤثر هو ما اثر جنسه في نوع الحكم لا غير كالمشقة مع سقوط
الصلاة على ما مر هكذا ذكره المصنف وهو خلاف ما في اصليه الحاصل والمحصول فاما المحصول ففيه قبيل
الكلام على الشبه ان المؤثر هو ما اثر نوعه في جنس الحكم قال كامتزاج النسبين مع التقديم كما تقدم ايضا
وهو عكس ما ذكره المصنف واما الحاصل ففيه في الموضع المذكور ايضا ان المؤثر هو ما اثر جنسه في جنس
الحكم والظاهر انه اشتبه عليه كلام الامام فغلط في اختصاره له وقد خالف ابن الحاجب ايضا هذا
التقسيم فقال الوصف المناسب الذي اعتبره الشارع ان كان اعتباره بتنصيص الشارع على كونه
علة او بقيام الاجماع عليه فهو المؤثر وان كان اعتباره بترتيب الحكم على وفقه نظر ان اعتبر عينه في جنس
الحكم او بالعكس او جنسه في جنسه فهو الملايم وان اعتبر نوعه في نوعه فهو الغريب واذا علمت هذا علمت
انه مخالف لكلام المصنف في المؤثر والملايم وموافق له في الغريب واما الامدي فتفسيره للملايم
والغريب موافق لتفسير المصنف وتفسيره للمؤثر موافق لتفسير ابن الحاجب واعلم ان اقسام المناسب
على ما يقتضيه القسمة العقلية تسعة لانه اما ان يؤثر نوعه او جنسه او كلاهما في نوع الحكم او جنسه
او كليهما قال الامدي والواقع من هذه الاقسام خمسة ذكر في الكتاب القاب ثلثة منها وبقي منها قسمان
سبق مثالهما لم نتعرض للقبهما احدهما ان يكون جنس الوصف مؤثرا في جنس الحكم دون النوع في النوع

كالتمر

كالتمر المطيبة في بطونها على ما سبق ايضاحه ومقابله كشرب الخمر قال في الاحكام وهو من جنس المناسب
الغريب والثاني ان يكون نوع الوصف مؤثرا في جنس الحكم كامتزاج النسبين مع التقديم وقد
لقبه ابن الحاجب بالملايم كما تقدم نقله عنه **قوله** مسئلة الى اخره اعلم ان الوصف اذا كان مشتملا
على مصلحة مناسبة لمشروعية الحكم وعلى مفسدة تقتضي عدم مشروعيته فهل يكون تضمنه للمفسدة موجبا
لبطلان مناسبته للحكم ام لا فيه مذهبان حكاهما في الاحكام من غير ترجيح احدهما وهو المختار عند ابن
الحاجب انها تبطل اذا كانت المفسدة مساوية او راجحة والثاني لا تبطل وهو اختيار الامام واتباعه
واستدل المصنف عليه بان الفعل وان تضمن ضررا اربى من نفعه لا يصير نفعه غير نفع لاستحالة انقلاب
الحقايق واذا بقي نفعه بقيت مناسبته وهو المطلوب غاية ما في الباب انه لا يترتب عليه مقتضاه لكونه
مرجوحا **قال** الخامس الشبه قال القاضي المقارن للحكم ان ناسبه بالذات كالسكر للحرمة فهو المناسب بلغ
او بالتبع كالطهارة لاشتراط النية فهو الشبه وان لم يناسب فهو الطرد كبناء القنطرة للتطهير وقيل ما لم
يناسب ان علم اعتبار جنسه القريب فهو الشبه والا فالطرد واعتبر الشافعي المشابهة في الحكم وابن علية
في الصورة والامام ما ظن استلزامه ولم يعتبره القاضي مطلقا لنا انه يفيد ظن وجود العلة فيثبت الحكم قال
ما ليس بمناسب فهو مردود بالاجماع قلنا ممنوع **اقول** هذا هو الطريق الخامس من الطرق الدالة على
العلية وهو الشبه واختلفوا في تعريفه فقال بعضهم هو الوصف الذي لا تظهر فيه المناسبة بعد البحث
التام ولكن الف من الشارع الالتفات اليه في بعض الاحكام فهو دون المناسب وفوق الطرد ولاجل شبهه
بكل منهما سمي بالشبه ومثاله قول الشافعي في ازالة النجاسة طهارة تراد لاجل الصلاة فلا يجوز بغير الماء كطهارة
الحدث فان الجامع هو الطهارة ومناسبتها لتعيين الماء فيها بعد البحث التام غير ظاهرة ونظرا الى كون الشارع
اعتبرها في بعض الاحكام كمس المصحف والصلاة والطواف يوهم اشتمالها على المناسب وهذا القول نقله الامدي
عن اكثر المحققين قال وهو الاقرب الى قواعد الاصول ولم يذكره المصنف وقال القاضي ابو بكر الباقلاني
الوصف المقارن للحكم ان ناسبه بالذات فهو المسمى بالمناسب كالسكر مع التحريم وان لم يناسبه بالذات بل بالتبع
اي بالاستلزام فهو الشبه كتعليل وجوب النية في التيمم بكونه طهارة حتى يقاس عليه الوضوء فان الطهارة من
حيث هي لا تناسب اشتراط النية والا لاشترطت في الطهارة عن الخبث لكن تناسبه من حيث انها عبادة والعبادة
مناسبة لاشتراط النية وان لم تناسبه بالذات ولا بالتبع فهو الطرد كاستدلال المالكي مثلا على جواز الوضوء
بالماء المستعمل بقوله ماء تبنى القنطرة على جنسه فيجوز الوضوء به قياسا على الماء في النهر فان بناء القنطرة على الماء
ليس مناسبا لكونه طهورا ولا مستلزما له وقال بعضهم الوصف الذي لم يناسب الحكم ان علم اعتبار جنسه

القريب في الجنس القريب لذلك الحكم فهو الشبه وان لم يعلم اعتبار جنسه القريب في الجنس القريب فهو الطرد ومثله
بعضهم بايجاب المهر بالخلوة بالزوجة على القول القديم فان الخلوة لا تناسب وجوب المهر لان وجوبه في مقابلة الوطي
الا ان جنس هذا الوصف وهو كون الخلوة مظنة للوطي قد اعتبر في جنس الوجوب وهو الحكم ووجه اعتباره فيه انه
قد اعتبر في التحريم والحكم جنس له فعلمنا من التقسيم الاول ان الشبه هو الوصف المقارن للحكم المناسب له بالتبع
وهذا هو المعبر عنه بقياس الدلالة وقد فسروه بانه الجمع بين الاصل والفرع بما لا يناسب الحكم ولكن يستلزم
المناسب وعلمنا من التقسيم الثاني انه الوصف الذي ليس بمناسب وعلم اعتبار جنسه القريب في جنس الحكم القريب
ولم يرجح الامام ولا اتباعه شيئا من هذا الخلاف وكذلك ابن الحاجب ايضا واعلم ان المعبر عنه بالذي ليس بمناسب
ولا مستلزم للمناسب بالطرد ذكره جماعة والتعبير المشهور فيه هو الطردي بزيادة ياء النسب واما الطرد فمن
جملة الطرق الدالة على العلية كما سياتي في القسم الثامن **قوله** واعتبر الشافعي الى اخره هو فرع اخر سماه
الشافعي قياس الاشباه وادخله المصنف في مسالك قياس الشبه لان فيه مناسبة له وحاصله انه اذا تردد
فرع بين اصلين قد اشبه احدهما في الحكم والاخر في الصورة فان الشافعي رحمه الله يعتبر المشابهة في الحكم
ولهذا الحق العبد المقتول بسائر المملوكات في لزوم قيمته على القاتل وان زادت على الدية والجامع ان كلا منهما
يباع ويشترى واعتبر ابن علية المشابهة في الصورة حتى لا يزاد على الدية ونقله امام الحرمين في البرهان عن
ابي حنيفة واحمد ولهذا اوجب احمد التشهد الاول كالثاني ولم يوجب ابو حنيفة الثاني كالاول وقال
الامام فخر الدين متى حصلت المشابهة فيما يظن انه علة للحكم او مستلزم لما هو علة له صح القياس مطلقا
سواء كان في الصورة او الحكم وقال القاضي ابو بكر لا اعتبار بغلبة ما ذكرنا مطلقا ومقتضى كلام المصنف
ان القاضي خالف في الشبه وفي قياس الاشباه وقد اخذ الشارحون بظاهره فصرحوا به وليس كذلك فقد
صرح الغزالي في المستصفى بان قياس الاشباه ليس فيه خلاف لانه متردد بين قياسين مناسبين ولكن وقع
التردد في تعيين احدهما ذكر ذلك في الطرف الثالث قبيل باب اركان القياس وذكر في البرهان قريبا منه
ايضا وكلام المحصول لا يرد عليه شيء فانه نقل خلاف القاضي في الشبه خاصة ولكن الذي اوقع المصنف
في الوهم ان الامام بعد فراغه من تفسير الشبه **قال** واعلم ان الشافعي رحمه الله يسمي هذا قياس غلبة
الاشباه وهو ان يكون الفرع واقعا بين اصلين الى اخر ما قال فتوهم المصنف انه اشار بقوله هذا الى ما
تقدم من تفسير قياس الشبه وليس كذلك بل هو اشارة الى وقوع الفرع بين اصلين **قوله** لنا انه الدليل
على ان قياس الشبه معتبر وذلك ان الشبه يفيد ظن كون الوصف علة اما على التفسير الاول من تفسيري
المصنف فلانه مستلزم للعلية واما على التفسير الثاني فلانه لما ثبت ان الحكم لا بد له من علة ورأينا تاثير

جنس

جنس الوصف في جنس الحكم دون غيره من الاوصاف كان ظن اسناد الحكم اليه اقوى من ظن اسناده
الى غيره واذا ثبت افادته للظن وجب العمل به لما تقدم غير مرة **احتج** القاضي بان الشبه ليس بمناسب
وما ليس بمناسب فهو مردود بالاجماع **واجاب** المصنف بالمنع فان ما ليس بمناسب قد يكون مستلزما للمناسب
وقد لا يكون فان كان مستلزما له فليس مردودا بالاتفاق بل هو حجة عندنا وهو اول المسألة **قال**
السادس الدوران وهو ان يحدث الحكم بحدوث وصف وينعدم بعدمه وهو يفيد ظنا وقيل قطعا
وقيل لا قطعا ولا ظنا لنا ان الحادث له علة وغير المدار ليس بعلة لانه ان وجد قبله فليس بعلة للتخلف والا
فالاصل عدمه وايضا علية بعض المدارات مع التخلف في شيء من الصور لا تجتمع مع عدم علية بعضها لان
ماهية الدوران اما ان تدل على علية المدار فيلزم علية هذه المدارات او لا تدل فيلزم عدم علية تلك للتخلف
السالم عن المعارض والاول ثابت فانتفى الثاني وعورض بمثله واجيب بان المدلول قد لا يثبت لمعارض قيل
الطرد لا يوثر والعكس لم يعتبر قلنا يكون للمجموع ما ليس لاجزائه **اقول** الطريق السادس من الطرق الدالة
على العلية الدوران وسماه الامدي وابن الحاجب الطرد والعكس وهو كما قال المصنف عبارة عن حدوث الحكم
بحدوث الوصف وانعدامه بعدمه وذلك الوصف يسمى مدارا والحكم يسمى دائرا ثم ان الدوران قد يكون في محل
واحد كالسكر مع عصير العنب فانه قبل ان يحدث فيه وصف الاسكار كان مباحا وعند حدوثه حدثت الحرمة
وقد يكون في محلين كالطعم مع تحريم الربا فانه لما وجد الطعم في التفاح كان ربويا ولما لم يوجد في الحرير لم يكن ربويا
واراد المصنف بحدوث الاحكام حدوث تعلقاتها والا فهي قديمة كما تقدم **وتعبيره** بقوله بحدوث
وقوله بعدمه يقتضي انه لا بد ان يكون الوصف علة للحدوث وللعدم فان الباء دالة على التعليل وقد صرح الغزالي
في المستصفى وفي شفاء الغليل بذلك فقال والمؤثر من الدوران هو ان يكون الثبوت بالثبوت والعدم بالعدم
واما الدوران بمعنى الثبوت مع الثبوت والعدم مع العدم فليس بعلة **واعترض** عليه الامام فخر الدين في
الرسالة البهائية بان قال الثبوت بالثبوت هو كونه علة فكيف يستدل به على علية الوصف لثبوت الحكم
وهذا الاعتراض بعينه وارد على عبارة المصنف لا جرم ان الامام في المحصول عبر بالثبوت عند الثبوت
والانتفاء عند الانتفاء لكنه منتقض بالمتضايفين كالبنوة والابوة فان الحد صادق على ذلك مع انه ليس
من الدوران لان الدوران يفيد التعليل كما سياتي واحد المتضايفين ليس علة للاخر لان العلة متقدمة
على المعلول والمتضايفان معا واختلفوا في ان الدوران هل يفيد العلية ام لا فقال الامام والمصنف انه
يفيد العلية ظنا وقال بعض المعتزلة يفيد العلية قطعا وقال بعضهم لا يفيدها اصلا لا قطعا
ولا ظنا واختاره الامدي وابن الحاجب وكلام المحصول في الافعال الاختيارية قبل البعثة يقتضيه

بلغ

قوله لنا اي الدليل علي ما قلناه من وجهين احدهما ان الحكم لم يكن ثم كان فيكون حادثا وكل حادث لا بد له
من علة بالضرورة فعلته اما الوصف المدار او غيره لا جائز ان يكون غير المدار هو العلة لان ذلك الغير
ان كان موجودا قبل صدور ذلك الحكم فليس بعلة له والا لزم تخلف الحكم عن العلية وهو خلاف الاصل
وان لم يكن موجودا فالاصل بقاؤه على العدم واذا حصل ظن ان غير المدار ليس بعلة حصل ظن ان المدار هو
العلة وهو المدعى الثاني ولم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل ان علية بعض المدارات للحكم الدائر مع
تخلف ذلك الدائر عن ذلك المدار في شي من صوره لا تجتمع مع عدم علية بعض المدارات للدائر ولا تجتمع علية
بعض المدارات مع عدم علية بعضها وان لم تدل ماهية الدوران على علية المدار للدائر فيلزم عدم علية تلك المدارات
اي التي فرضنا عليتها لانه حيث وجد الدوران وتخلف عنه الدائر في شي من صورها الوجود المقتضي لعدم
العلية وهو تخلف الدائر عن المدار مع سلامته عن المعارض وهو دلالة ماهية الدوران على العلية فان دلالة
ماهية الدوران على العلية تقتضي علية المدار والتخلف يقتضي عدم عليته فبينهما تعارض فثبت ان علية
بعض المدارات مع التخلف لا تجتمع مع عدم علية بعضها والاول وهو علية بعض المدارات مع التخلفات
بالاتفاق لان شرب السقمونيا علة للاسهال مع تخلف الاسهال في بعض الامكنة بالنسبة الى بعض الاشخاص
واذا ثبت الاول انتفى الثاني وهو عدم علية بعض المدارات للدائر ويلزم من انتفائه علية جميع المدارات
وهو المدعى وانما قيد علية بعض المدارات بالتخلف المذكور ليستدل به على عدم علية تلك على تقدير عدم
دلالة ماهية الدوران على العلية قوله وعورض اي عارض الخصم هذا الدليل بمثله وتقرير المعارضة ان
يعاد الدليل السابق بعينه فيقال علية بعض المدارات مع التخلف الى اخره الا انه يبدل قولهم والاول ثابت
فينتفي الثاني بقولنا والثاني ثابت كالمتضايفين فينتفي الاول هذا هو الصواب في تقريره فاعتمده واجاب
المصنف بان جواب المعارضة هو الترجيح وهو حاصل معنا وذلك لانه يلزم مما قلناه وهو كون جميع المدارات
علة للدائر مع التخلف في بعض الصور ان يوجد الدليل بدون المدلول وهو امر معقول فانه يجوز ان يتخلف
المدلول لمانع ويلزم مما قالوه وهو كون المدارات ليست بعلة مع علية بعضها ان يوجد المدلول بدون الدليل
وهو غير معقول قوله قيل الطرد اي احتج من قال ان الدوران لا يفيد العلية مطلقا بان الدوران
مركب من الطرد وهو ترتب وجود الشي علي وجود غيره والعكس وهو ترتب عدم الشي علي عدم غيره
والطرد لا يؤثر في افادة العلية لان الطرد معناه سلامته من الانتقاض وسلامة المعنى من مبطل
واحد من مبطلات العلية لا يوجب انتفا كل مبطل والعكس غير معتبر في العلل الشرعية علي الصحيح
لان عدم العلة مع وجود المعلول لعلة اخرى لا يقدح في علية العلة المعدومة لجواز ان

يكون

يكون للمعلول علتان علي التعاقب كالبول والمس بالنسبة الي الحدث واجاب المصنف بانه لا يلزم
من عدم دلالة كل منهما علي الانفراد عدم دلالة مجموعهما فانه يجوز ان يكون للهيئة الاجتماعية تاثير لا يكون
لكل واحد من الاجزاء كالعلة فان كلا منها مفردا غير مؤثر ومجموعها مؤثر قال السابع التقسيم
الحاصر كقولنا ولاية الاجبار اما ان لا تعلل او تعلل بالبكارة او الصغر او غيرهما والكل باطل سوى الثاني
فالاول والرابع للاجماع والثالث لقوله عليه السلام الثيب احق بنفسها والسبر غير الحاصر مثل ان نقول
علة حرمة الربا اما الطعم او الكيل او القوت فان قيل لا علة لها او العلة غيرها قلنا قد بينا ان الغالب على الاحكام
تعليلها والاصل عدم غيرها اقول الطريق السابع من الطرق الدالة علي العلية التقسيم الحاصر
والتقسيم الذي ليس بحاصر ويعبر عنهما بالسبر والتقسيم ومعناه ان الباحث عن العلة يقسم الصفات
التي يتوهم عليتها بان يقول علة الحكم اما هذه الصفة واما هذه ثم يسبر كل واحد منهما اي يختبره ويلغي
بعضها بطريقه فيتعين الباقي للعلية فالسبر هو ان يختبر الوصف هل يصلح للعلية ام لا والتقسيم هو قولنا
العلة اما كذا واما كذا فكان الاولى ان يقدم التقسيم في اللفظ فيقال التقسيم والسبر لكونه متقدما في الخارج
فالتقسيم الحاصر هو الذي يكون دائرا بين النفي والاثبات كقول الشافعي مثلا ولاية الاجبار علي النكاح
اما ان لا تعلل بعلة اصلا او تعلل وعلي التقدير الثاني فاما ان تكون معللة بالبكارة او الصغر او بغيرهما
والاقسام الاربعة باطلة سوي القسم الثاني وهو التعليل بالبكارة فاما الاول وهو ان لا تكون معللة
والرابع وهو ان تكون معللة بغير البكارة والصغر فباطلان بالاجماع واما الثالث فلانها لو كانت
معللة بالصغر لثبتت الولاية علي الثيب الصغيرة لوجود العلة وهو باطل لقوله عليه الصلاة والسلام الثيب
احق بنفسها وهذا التقسيم يفيد القطع ان كان الحصر في الاقسام وابطال غير المطلوب قطعيا وذلك قليل
في الشرعيات وان لم يكن كذلك فانه يفيد الظن واما التقسيم الذي ليس بحاصر فهو الذي لا يكون دائرا
بين النفي والاثبات ويسمي بالتقسيم المنتشر وعبر عنه المصنف بالسبر غير الحاصر وعبر عن الاول بالتقسيم الحاصر
تنبيها علي جواز اطلاق كل واحد من السبر والتقسيم علي كل واحد من القسمين وهذا القسم لا يفيد الا الظن
فلا يكون حجة في العقليات بل في الشرعيات فقط كقولنا علة حرمة الربا اما الطعم او الكيل او القوت والثاني
والثالث باطلان بالنقض او بغيره فتعين الطعم وهو المطلوب قال في المحصول وهذا اذا لم يتعرض للاجماع
علي تعليل حكمه وعلي حصر العلة في الاقسام فان تعرض لذلك كان قطعيا قوله فان قيل اي ورد علي الاستدلال
بالسبر غير الحاصر فقيل لا نسلم ان تحريم الربا معلل فان من الاحكام ما لا علة له بدليل ان علية العلة غير
معللة والا لزم التسلسل سلمنا فلم لا يجوز ان تكون العلة غير هذه الثلثة فانكم لم تقيموا دليلا علي الحصر فيها

واجاب المصنف عن الاول بما بينا في باب المناسبة ان الغالب على الاحكام الشرعية تعليلها بالمصالح فيكون ظن التعليل اغلب من ظن عدم التعليل وعن الثاني بان الاصل عدم علة اخرى غير الامور المذكورة وذلك كاف في حصول الظن بعلية احدها قال الثامن الطرد وهو ان يثبت معه الحكم فيما عدا المتنازع فيه فيثبت فيه الحاقا للمفرد بالاعم الاغلب وقد قيل يكفي مقارنته في صورة وهو ضعيف اقول الطريق الثامن من الطرق الدالة على العلية الطرد والطرد مصدر بمعنى الاطراد وهو ان يثبت الحكم مع الوصف الذي لم يعلم كونه مناسبا ولا مستلزما للمناسب في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع وقد اختلفوا فيه فمن لا يقول بحجية الدوران كالامدي وابن الحاجب لا يقول بهذا الطريق الاولى ومن قال بالحجية اختلفوا هنا فذهب الغزالي في شفا الغليل والامام فخر الدين في الرسالة البهائية الى انه حجة ومال اليه في المحصول وصرح به صاحب الحاصل وقطع به المصنف وذهب جماعة منهم الغزالي في المستصفى الى انه ليس بحجة واستدل الاولون بان الحكم اذا كان ثابتا مع الوصف في الصور المغايرة لمحل النزاع ثم وجد ذلك الوصف بعينه في محل النزاع لزم ان يثبت الحكم فيه الحاقا للمفرد بالاعم الاغلب فان استقرا الشرع يدل على ان النادر في كل باب ملحق بالغالب وذهب بعضهم الى انه يكفي في التعليل بالوصف مقارنته للحكم في صورة واحدة لانا اذا علمنا ان الحكم لا بد له من علة وعلمنا حصول هذا الوصف ولم نعلم غيره ظننا انه علة اذ الاصل عدم ما سواه قال المصنف وهو ضعيف لان الظن لا يحصل الا بالتكرار قال التاسع تنقيح المناط بان يبين الغاء الفارق وقد يقال العلة اما المشترك او المميز ولا يكفي ان يقال محل الحكم اما المشترك او مميز الاصل لانه لا يلزم من ثبوت المحل ثبوت الحكم اقول الطريق التاسع وهو اخر الطرق الدالة على العلية تنقيح المناط اي تخليص ما ناط الشارع الحكم به اي ربطه به وعلقه عليه وهو العلة والمناط اسم مكان الاناطة والاناطة التعليق والالصاق قال حبيب الطائي «بلاد بها نيطت علي تمايمي» «واول ارض مس جلدي ترابها» اي علقت على الخروز بها فلما ربط الحكم بالعلة وعلق عليها سميت مناطا وتنقيح مناط العلة هو ان يبين المستدل الغا الفارق بين الاصل والفرع وحينئذ فيلزم اشتراكهما في الحكم مثاله ان يقول الشافعي للحنفي لا فارق بين القتل المثقل والمحدد الا كونه محددا وكونه محددا لا مدخل له في العلية لكون المقصود من القصاص هو حفظ النفوس فيكون القتل هو العلة وقد وجد في المثقل فيجب فيه القصاص وهذا النوع عند الحنفية يسمونه بالاستدلال وليس عندهم من باب القياس كما تقدم بسطه قوله وقد يقال اي قد تقرر بعبارة اخرى فيقال علة الحكم اما المشترك من الاصل والفرع وهو القتل العمد في مثالنا او المميز للاصل عن الفرع اي الذي اختص به الاصل وهو كونه قتلا بالمحدد والثاني باطل لكذا فثبت الاول ويلزم من ذلك ثبوت الحكم في الفرع كما في

المحصول

المحصول وهذا الطريق جيد الا انه هو بعينه طريقة السبر والتقسيم من غير تفاوت قوله ولا يكفي اي لا يكفي ان يقال في تقريره ان هذا الحكم لا بد له من محل وهو اما المشترك بين الاصل والفرع او المميز والثاني باطل لكذا فتعين الاول وانما قلنا لا يكفي لانه لا يلزم منه ثبوت الحكم في الفرع لانه لا يلزم من ثبوت المحل في الفرع ثبوت الحال والفرق بين تنقيح المناط وتخريج المناط وتحقيق المناط على ما نقله الامام عن الغزالي ان تنقيح المناط هو الغا الفارق كما بيناه واما تخريج المناط فهو استخراج علة معينة للحكم ببعض الطرق المتقدمة كالمناسبة وذلك كاستخراج الطعم والقوت او الكيل بالنسبة الى تحريم الربا واما تحقيق المناط فهو تحقيق العلة المتفق عليها في الفرع اي اقامة الدليل على وجودها فيه كما اذا اتفقا على ان العلة في الربا هي القوت ثم اختلفا في ان التين هل هو مقتات حتى يجري فيه الربا ام لا قال تنبيه قيل لا دليل على عدم عليته فهو علة قلنا لا دليل على عليته فليس بعلة قيل لو كان علة لتاتى القياس المامور به قلنا هو دور اقول نبه المصنف بهذا على فساد طريقين ظن بعض الاصوليين انهما معتبران في العلية احدهما ان يقال هذا الوصف علة لانه لا دليل على عدم عليته واذا انتفى الدليل على عدم عليته انتفى عدم عليته لانه يلزم من انتفا الدليل انتفا المدلول واذا انتفى عدم عليته ثبتت عليته لامتناع ارتفاع النقيضين والجواب انا نعارضه بمثله فنقول هذا الوصف ليس بعلة لانه لا دليل على عليته واذا انتفى الدليل عليها لزم انتفاؤها واذا انتفت ثبت عدم عليته بعين ما قالوه الطريق الثاني ان يقال ان الوصف على تقدير عليته يتاتى معه العمل بالقياس وعلى تقدير عدم عليته لا يتاتى معه ذلك والقياس مامور به ولا شك ان العمل بما يستلزم المامور به اولى من غيره واجاب المصنف بان هذا التقرير الطريق يلزم منه الدور لان تاتي القياس يتوقف على كون الوصف علة فلو اثبتنا كونه علة بتاتي القياس لزم الدور وهذا الجواب لم يذكره الامام ولا مختصرو كلامه واعلم ان تقرير الطريق الثاني على الوجه الذي ذكره المصنف فاسد فان قوله لو كان علة لتاتى القياس المامور به انما يكون محصلا للمدعى وهو كونه علة ان لو كان القياس الاستثنائي منتجا لعين المقدم عند استثنا التالي كقولنا لكنه يتاتى معه القياس المامور به فيكون علة وليس كذلك فان المنتج في القياس الاستثنائي امران احدهما استثنا عين المقدم لانتاج عين التالي والثاني استثنا نقيض التالي لانتاج نقيض المقدم اما استثنا عين التالي او نقيض المقدم فانهما لا ينتجان والطريق في اصلاح هذا ان نجعل قياسا اقترانيا فيقال عليه الوصف يوجب تاتي القياس وكلما يوجب تاتي القياس فهو اولى فينتج ان عليه الوصف اولى قال الطرف الثاني فيما يبطل العلية وهو ستة الاول النقض وهو ابدا الوصف بدون الحكم مثل ان يقول من لم يبيت تعري اول صومه عن النية فلا يصح فينتقض بالتطوع قيل يقدح وقيل لا مطلقا وقيل في المنصوصة وقيل حيث مانع وهو المختار قياسا على التخصيص والجامع جمع الدليلين ولان الظن باق بخلاف ما لم يكن مانع قيل العلة

ما يستلزم الحكم وقيل انتفا المانع لم يستلزم فلنا بل ما تغلب ظنه وان لم تخطر المانع وجودا او عدما والوارد استثنا
لا يقدح كمسئلة العرايا الا ان الاجماع ادل من النقض **اقول** لما فرغ المصنف من الطرق الداله على كون الوصف
عله شرع في الطرق الداله على كونه ليس بعله وهي سته النقض وعدم التاثير والكسر والقلب والقول بالموجب
والفرق **الاول** النقض وهو ابدا الوصف المدعى عليته بدون وجود الحكم في صوره ويعبر عنه بتخصيص الوصف
كقول الشافعي في حق من لم يبيت النيه تعرى اول صومه عنها فلا يصح فيحصل عرا اول الصوم عن النيه علة لبطلانه
فيقول الحنفي هذا ينتقض بصوم التطوع فانه يصح بدون التبييت فقد وجدت العله وهي العرا بدون الحكم وهو
عدم الصحة اذا علمت هذا فنقول **النقض** ان كان واردا على سبيل الاستثنا كالعرايا فسياتي انه لا يقدح
وان لم يكن كذلك ففيه اربعه اقوال **احدها** يقدح مطلقا سوا كانت العله منصوصه او مستنبطه وسوا
كان تخلف الحكم عن الوصف لمانع ام لا واختاره الامام فخر الدين وقال الامدي انه الذي ذهب اليه اكثر اصحاب
الشافعي في العله المستنبطه قال وقيل انه منقول عن الشافعي نفسه وتوجيهه كون النقض قادحا في العلة
المنصوصه ما قاله الغزالي وهو انا نتبين بعد وروده ان ما ذكر لم يكن تمام العله بل جزاها كقولنا خارج فينقض
الطهارة اخذا من قوله صلى الله عليه الصلاة والسلام الوضوء مما خرج ثم انه لم يتوضا من الحجامه فيعلم ان العله هو الخروج
من المخرج المعتاد لا مطلق الخروج **والثاني** لا يقدح مطلقا **والثالث** لا يقدح في العله المنصوصه سوا حصل
مانع ام لا ويقدح في المستنبطه مطلقا **والرابع** واختاره المصنف لا يقدح حيث وجد مانع مطلقا سوا كانت
العله منصوصه او مستنبطه فان لم يكن مانع قدح مطلقا والى المذهبين الاخيرين اشار **بقوله** وقيل في
المنصوصه وقيل حيث مانع وتقديره وقيل لا يقدح في المنصوصه وقيل لا يقدح حيث مانع وانما لم يصرح
بالنفي لكونه معطوفا على منفي واختار ابن الحاجب انه ان كانت العله مستنبطه فلا يجوز تخصيصها الا لمانع او
انتفا شرط وان كانت منصوصه فانما تخصص بالنص المنافي لحكمها وحينيذ فيقدر المانع في صوره التخلف
وذكر الامدي نحوه ايضا **قوله** قياسا اي الدليل على ما قلناه من وجهين **احدهما** قياس النقض على التخصيص
فكما ان التخصيص لا يقدح في كون العام حجه فكذا النقض لا يقدح في كون الوصف عله والجامع بينهما هو الجمع
بين الدليلين المتعارضين فان مقتضى العله ثبوت الحكم في جميع محالها ومقتضى المانع عدم ثبوته في بعض تلك الصور
فيجمع بينهما بان يرتب الحكم على العله فيما عدا صورة وجود المانع كما ان مقتضى العام ثبوت حكمه في جميع افراده
ومقتضى المخصص عدم ثبوته في بعضها وقد جمعنا بينهما فالنقض للمانع المعارض للعله كالتخصيص للمخصص
المعارض للعام **الدليل الثاني** ان ظن العله باق اذا كان التخلف لمانع لان التخلف والحاله هذه يسنده
العقل الى المانع لا لعدم المقتضي بخلاف التخلف لا لمانع فان العقل يسنده الى عدم المقتضي لان انتفا الحكم اما

لانتفا

لانتفا العله او لوجود المانع والثاني منتف فتعين الاول وحينيذ فيزول ظن العليه واذا بقي الظن بعلية
الوصف مع النقض لمانع لم يكن قادحا بخلاف ما اذا انتفى لان المراد بالعليه هو الظن بها **قوله** قيل العله
اي احتج القايلون بان النقض يقدح مطلقا بان العله هو ما يستلزم الحكم والوصف مع وجود المانع لا يستلزمه
فلا يكون عله وحينيذ فيكون النقض مع المانع قادحا واذا قدح مع المانع قدح مع عدمه بطريق الاولى
وعبر المصنف عن حاله وجود المانع بقوله وقيل انتفا المانع وهي عباره ركيكه واجاب **المصنف** بانا لا
نسلم ان العله هو ما يستلزم الحكم بل العلة عندنا هو ما يغلب على الظن وجود الحكم بمجرد النظر اليه وان لم يخطر
بالبال وجود المانع او عدمه **قوله** والوارد الى اخره يعني ان ما تقدم حكمه فمحله فيما اذا لم يكن النقض
الوارد بطريق الاستثنا فان كان مستثنى اي ناقضا لجميع العلل واردا على خلاف القياس لازما لجميع المذاهب
فانه لا يقدح كما جزم به المصنف وقال في الحاصل انه الاصح ونقله في المحصول عن قوم ولم يصرح بخلافهم ولا موافقتهم
ومثال ذلك العرايا وهو بيع الرطب على روس النخل بالتمر فانها ناقضه لعله تحريم الربا قطعا لان الاجماع منعقد
على ان العله في تحريمه اما الطعم او الكيل او القوت او المال وكل منها موجود في العرايا ثم استدل **المصنف**
على كونه لا يقدح بان النقض وان دل على ان الوصف المنقوض ليس بعلة لكن الاجماع منعقد على كونه علة ودلاله
الاجماع على العليه اقوى من دلاله النقض على عدم العليه لكون الاجماع قطعيا فلذلك لم يقدح ومثل له الامام
ايضا بضرب الديه على العاقله فانه ناقض لعلة عدم المواخذه وهو عدم الجنايه وفيه نظر فان هذا من باب العكس
وهو ابدا الحكم بدون العله لان الجنايه عله لوجوب الضمان ولذلك اختار المصنف التمثيل بالعرايا وادعى
امام الحرمين في البرهان ان الصورة المستثناه لا تكون معقوله المعنى وخالفه غيره واختلف الاصوليون
في انه هل يجب على المستدل ان يحترز في دليله عن النقض المستثنى على مذهبين حكاهما في المحصول من غير ترجيح
وحكى ابن الحاجب في الاحتراز عن النقض مطلقا مذاهب ثالثها انه يجب في الصورة المستثناه دون غيرها
واختار انه لا يجب مطلقا **قال** وجوابه منع العله لعدم العله قيد وليس للمعترض الدليل على وجوده
لانه نقل ولو قال ما دللت به على وجوده هنا دل عليه ثمه فهو نقل الى نقض الدليل او دعوى الحكم مثل ان يقول
السلم عقد معاوضه فلا يشترط فيه التاجيل كالبيع فينتقض بالاجاره قلنا هناك لاستقرار المعقود لا لصحة
العقد ولو تقديرا كقولنا رق الام عله رق الولد وتنتفي في ولد المغرور تقديرا والا لم تجب قيمته او اظهار
المانع **اقول** لما تقدم ان النقض عباره عن ابدا الحكم تكون الوصف بدون الحكم وانه انما يقدح اذا تخلف
لغير مانع لزم ان يكون جوابه باحد امور ثلثه وهو اما منع وجود العله في صوره النقض او دعوى وجود
الحكم فيها او اظهار المانع فلذلك اردفه المصنف به واهمل رابعا وهو بيان كونه واردا على سبيل الاستثنا

الاول من الامور الثلثه منع وجود العله في صوره النقض لعدم قيد من القيود المعتبره في علة الوصف
مثاله ما قاله المصنف في اول هذه المسله وهو ان يقول الشافعي فيمن لم يبيت النيه في رمضان تعرى
اول صومه عنها فلا يصح فينقضه الحنفي بالتطوع فيجيبه الشافعي بان العله في البطلان هو عرا اول الصوم
بتقدير كونه واجبا لا مطلق الصوم وهذا القيد مفقود في التطوع فلم توجد العله فيه ثم اذا منع المعلل وجود
العله في صوره النقض لعدم القيد كما فرضنا فهل للمعترض ان يقيم الدليل على وجود الوصف بتمامه
في صوره النقض فيه مذاهب حكاها ابن الحاجب من غير ترجيح احدها وبه جزم الامام والمصنف انه ليس له
ذلك لانه نقل من مرتبه المنع الى مرتبه الاستدلال وعلله الامام بانه نقل من مسله الى مسله يعني ان الانتقال
الى وجود العله في صوره النقض انتقال الى مسله اخرى غير التي كانا فيها وكلام المصنف يحتمل الامرين
والثاني له ذلك مطلقا لان النقض مركب من مقدمتين احداهما اثبات العله والثانيه تخلف الحكم واثبات
مقدمه من مقدمات المطلوب ليس نقلا من بحث الى اخر والثالث وهو راي الامدي انه ان تعين ذلك
طريقا للمعترض في دفع كلام المستدل وجب قبوله وان امكنه القدح بطريق اخر هو اقضى الى المقصود فلا
قوله ولو قال الى اخره يعني انه اذا منع المعلل وجود العله في محل النقض ولم يمكن المعترض من اقامه
الدليل على وجودها كما بينا وكان المعلل قد استدل على وجود العله في محل التعليل بدليل هو موجود في
محل النقض كما ستعرفه فتمسك به المعترض فقال ما ذكرت من الدليل على وجود العله في محل التعليل هو بعينه
يدل على وجودها في محل النقض فجزم الامدي بانه لا يكون مسموعا ايضا قال لكونه انتقالا من نقض العله الى
نقض دليلها وذكر ابن الحاجب مثله ايضا ثم قال وفيه نظر وظاهر كلام المحصول ادعى صاحبه ترجيح انه مقبول
وكلام المصنف محتمل للامرين وهو الى عدم القبول اقرب ومثاله ذلك ان يقول الحنفي من نوى صوم رمضان
قبل الزوال فصومه صحيح قياسا على من نوى ليلا والجامع هو الاتيان بمسمى الصوم في الصورتين لان الصوم عباره
عن الامساك مع النيه فيقول الشافعي هو منقوض بما اذا نوى بعد الزوال فان العله وهي الاتيان
بمسمى الصوم موجوده هناك مع عدم الصحه فيقول الحنفي لا اسلم ان العله موجوده هناك فيقول
الشافعي له ما ذكرته من الدليل على وجود العله في صوره الخلاف دال بعينه على وجودها في صورة
النقض قال الامدي وابن الحاجب وغيرهما ان طريق المعترض والحاله هذه ان يقول ابتداء
يلزمك اما انتقاض دليلك او انتقاض علتك لان العله ان كانت موجوده في صوره النقض لان العله
ان كانت ~~موجوده في صوره النقض~~ فقد انتقضت وان لم تكن موجوده فقد انتقض الدليل قوله
او دعوى الحكم هذا هو الطريق الثاني في دفع النقض وهو ان يدعي المعلل ثبوت الحكم في تلك الصوره التي

نقض

الى نقض بها المعترض وثبوته قد يكون تحقيقا وقد يكون تقديرا فالتحقيقي مثل ان يقول الشافعي السلم
عقد معاوضه فلا يشترط فيه التاجيل قياسا على البيع فينقضه الحنفي بالاجاره فانها عقد معاوضه
مع ان التاجيل يشترط فيها فيقول الشافعي ليس الاجل شرطا لصحه عقد الاجاره انما التاجيل الذي فيها
انما هو لاستقرار المعقود عليه وهو الانتفاع بالعين لانه لا يتصور استقرار المنفعه المعدومه في الحال ولا
يلزم من كون الشي شرطا في الاستقرار ان يكون شرطا في الصحه ومثال التقديري ان يقول المستدل
رق الام علة لرق الولد فينقضه المعترض بولد المغرور بحريه الجاريه فان رق الام موجود مع انتفاء رق الولد فيقول
المعلل رق الولد موجود تقديرا الا انه لم يقدر رقه لم توجب قيمته لان القيمه للرقيق لا للحر والاول هو التحقيقي
يدفع النقض ان كان ثبوت الحكم فيه مذهبا للمعلل سوا كان مذهبا للمعترض ام لا كما قاله في المحصول في تمكين
المعترض من الاستدلال على عدم الاقوال التي تقدمت في العله كما قاله ابن الحاجب وغيره واما الثاني وهو التقديري
فتوقف فيه الامام ومختصروا كلامه وجزم المصنف بانه يدفع ولم يتعرض له الامدي ولا ابن الحاجب قوله
او اظهار المانع هذا هو الطريق الثالث في دفع النقض ومثاله ان يقول الشافعي القتل العمد العدوان علة
في وجوب القصاص وحينئذ فيجب في المثقل فينقضه الحنفي بقتل الوالد ولده فيقول الشافعي انما لم يجب
على الوالد لوجود المانع وهو كون الوالد سببا لوجود الولد فلا يكون الولد سببا لعدمه قال
تنبيه دعوى ثبوت الحكم او نفيه عن صوره معينه او مبهمه تنتقض بالاثبات او بالنفي العامين وبالعكس
اقول لما تقدم الكلام في حد النقض ومحل قدحه وطريق دفعه شرع في بيان ما يكون نقضا وما لا يكون
فنقول دعوى الحكم قد يكون في بعض الصور وقد يكون عاما في كلها فان كان في البعض ففيه اربعة اقسام
لانه ان ادعى ثبوت الحكم فقد يكون في صوره معينه او مبهمه وان ادعى نفيه فقد يكون في صوره معينه او مبهمه
فدعوى ثبوت الحكم في صورة معينه او مبهمه ينتقض بالنفي العام اي بنفي ذلك الحكم عن كل صوره لان الموجبه
الجزئيه تناقضها السالبه الكليه لا بالنفي عن بعض الصور لانه لا مناقضه بين الجزئيتين ودعوى
نفي الحكم عن صوره معينه او مبهمه تنتقض بالاثبات العام اي باثباته في كل صوره لان السالبه الجزئيه
تناقضها الموجبه الكليه لا باثباته في بعض الصور لما قلناه من عدم التناقض بين الجزئيتين نعم دعوى الثبوت
في صوره معينه تنتقض بالنفي عن تلك الصورة وكذلك بالعكس ولم يصرح به المصنف والى هذه الاقسام
اشار بقوله دعوى ثبوت الحكم الى قوله العامين وتقدير كلامه دعوى ثبوت الحكم في صورة
معينه او مبهمه تنتقض بالنفي العام ودعوى نفي الحكم عن صوره معينه او مبهمه تنتقض بالاثبات
العام وهو من باب اللف والنشر على جعل الاول للثاني والثاني للاول وان كان الاحسن عكسه كما قاله

خ
احد امرين

بالغ كما

الشلوس لتكون على وفق الترتيب **قوله** وبالعكس اشارة الى القسم الاخر وهو ان يكون دعوى الحكم عاما
ويدخل فيه ايضا اربعة اقسام وتقديره ودعوى ثبوت الحكم العام ينتقض بنفيه عن صورة معينة او
مبهمة ودعوى النفي العام ينتقض باثباته في صورة معينة او مبهمة لان الكلية تناقضها الجزئية ولا ينتقض
الاثبات العام بالنفي العام وعكسه لانه لا تناقض بين كليتين **قال** الثاني عدم التاثير بان ينفى الحكم
بعدها وعدم العكس بان يثبت الحكم في صورة اخرى بعلة اخرى فالاول كما لو قيل مبيع لم يره فلا يصح كالطير في
الهوى والثاني الصبح لا تقصر فلا تقدم اذانه كالمغرب ومنع التقديم ثابت فيما قصر والاول يقدح ان منعنا
تعليل الواحد بالشخص بعلتين والثاني حيث يمتنع تعليل الواحد بالنوع بعلتين وذلك جائز في المنصوصه
كالايلا واللعان والقتل والردة لا في المستنبطة لان ظن ثبوت الحكم لاحدهما يصرفه عن الاخر وعن المجموع
اقول الثاني من الطرق الداله على كون الوصف ليس بعلة عدم التاثير وعدم العكس وانما جمع المصنف
بينهما للتقارب معنيهما فعدم التاثير هو ان ينفى الحكم بعد زوال الوصف الذي فرض انه علة وعدم العكس
هو ان يثبت الحكم في صورة اخرى بعلة اخرى غير العلة الاولى وسماه الامام العكس والصواب عدم العكس
كما قاله المصنف لان العكس هو انتفا الحكم لانتفا العلة **مثال** الاول قول الشافعيه في الدليل على بطلان
بيع الغايب مبيع غير مرئي فلا يصح كالطير في الهوى والجامع بينهما هو عدم الرؤية فيقول المعترض
عدم الرؤية ليس موثرا في عدم الصحة لبقا هذا الحكم في هذه الصورة بعينها بعد زوال هذا الوصف فانه ولو
راه لا يصح بيعه لعدم القدرة على تسليمه **ومثال** الثاني استدلال الحنفيه على منع تقديم اذان الصبح
صلاة الصبح لا تقصر فلا يجوز تقديم اذانها على وقتها قياسا على صلاة المغرب والجامع بينهما هو عدم جواز
القصر فيقول الشافعي هذا الوصف غير منعكس لان هذا الحكم وهو منع التقديم ثابت بعد زوال هذا الوصف
في صورة اخرى غير محل النزاع كالظهر مثلا فانها تقصر مع امتناع تقديم اذانها وهذا المنع لعلة اخرى
غير عدم القصر بالضرورة لزوال عدم القصر مع بقا المنع وقد اختلفوا في عدم التاثير وعدم العكس هل
يقدحان ام لا وبنى المصنف الاول على ان الحكم الواحد بالشخص هل يجوز تعليله بعلتين مستقلتين فعند من
ذهب الى منعه يكون قادحا لانه اذا عدم الوصف المفروض علة مع بقا الحكم كان من غير ان يكون
ثابتا بعلة اخرى يحصل العلم بان ذلك الوصف غير علة وعند من جوزه لا يكون قادحا لجواز ان يكون
بقا الحكم لوصف اخر غير ذلك الوصف المفروض علة واما الثاني وهو عدم العكس فبناه على ان الحكم
الواحد بالنوع هل يجوز تعليله بعلتين ام لا ومباه ظاهر بما تقدم فان من يجوز ذلك لا يجعل هذا
قادحا لجواز ثبوت حكم في صورة لعلة وثبوت مثله في صورة اخرى لعلة اخرى وقد علم من هذا

ان الحكم الواحد ان نفى شخصه بعد زوال العلة فهو عدم التاثير وان نفى نوعه فهو عدم العكس ووجه
كون الاول واحدا بالشخص ان امتناع بيع الطير في الهوى قد نفى بعينه بعد الرؤية كما كان قبلها بخلاف
منع تقديم الاذان فان الباقي منه بعد زوال العلة وهو كون الصلاة لا تقصر انما هو المنع في الرباعية والذي
كان ثابتا مع العلة انما هو منع غيرها لكنهما مشتركان في النوعية وهو منع تقديم الاذان وبنا عدم التاثير
على تعليل الواحد بالشخص يلزم منه ان يكون المراد بنفي الحكم فيه انما هو النفي بتلك الصورة بعينها فافهمه
اذا علمت **ذلك** فقد اختلفوا في جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين على مذاهب احدها يجوز مطلقا واختاره
ابن الحاجب والثاني لا يجوز مطلقا واختاره الامدي والثالث يجوز في المنصوصه دون المستنبطة واختاره
الامام كما نص عليه بعد هذه المسئلة في الكلام على الفرق وتابعه المصنف هنا **ثم** ان مقتضى كلام
المصنف ان الخلاف جار في الواحد بالشخص والواحد بالنوع وقال الامدي محل الخلاف في الواحد
بالشخص واما الواحد بالنوع فيجوز بلا خلاف وهذا الخلاف هو المعبر عنه بان العكس هل هو معتبر
في العلل ام لا لكن الامام لما حكاه هنا ذكر ان العلل الشرعيه لا يشترط فيها العكس قال وفي العقليه
خلاف بين اصحابنا والمعتزله ثم اختار مذهب المعتزله وهو انه لا يشترط وقد اختصر صاحب التحصيل
كلامه على وجهه واما صاحب الحاصل فانه نقل عن الاشاعرة انهم خالفوا في العقليات والشرعيات
وليس مطابقا لما في المحصول واذا جمعت بين ما قاله الامام هنا وبين قوله انه لا يجوز تعليل الحكم الواحد
بعلتين مستنبطتين علمت ان حكمه بجواز العكس في العلل الشرعيات انما هو في المنصوصه دون المستنبطة
ثم استدل **المصنف** على ان الحكم الواحد بالشخص يجوز تعليله بعلتين منصوصتين بالوقوع فان
اللعان والايلا علتان مستقلتان في تحريم وطي المراه وكذلك من ارتد والعياذ بالله وجنى على
شخص فقتله فان كلا منهما علة مستقلة في اراقة دمه واذا ثبت ذلك في الواحد بالشخص ثبت
في الواحد بالنوع بطريق الاولى لان كل من قال بالاول قال بالثاني بخلاف العكس كما تقدم وهو من محاسن
كلام المصنف فاعلمه واجتنب ما قاله الشارحون فيه **نعم** التمثيل بالايلا فاسد فان المولى من زوجته
لا يحرم به اصلا وليس فيه الا الحنث على تقدير الوطي وهذا المثال لم يذكره الامام هنا غير انه ذكره
في موضع اخر ما يوافقه فيه المصنف وكانه توهم ان الحلف على الشي يكون محرما له ولو مثل بالظهار
لاستقام **واما** المنع في المستنبطة فاستدل عليه بان الحكم فيها انما هو مستند الى ظن المجتهد
انه علة له وعلى هذا التقدير يمتنع التعليل بعلتين لان ظن ثبوت الحكم لاجل احد الوصفين يصرفه
عن ثبوته لاجل الوصف الاخر ولاجل مجموع الوصفين وحينئذ فلا يحصل الظن بعليه كل منهما

ومثاله ذلك اذا اعطى شيئا الفقيه فقيرا فانه يحتمل ان يكون الاعطا للفقه وان يكون للفقر فلا يجوز
استناده اليهما لما قلناه وهذا الدليل منقوض بالعلل المنصوصة واختلف القائلون بالجواز اذا اجتمعت
فقيل كل واحد علة مستقلة ورجحه ابن الحاجب وقيل المجموع علة واحدة وقيل العلة واحد لا بعينها
اذا علمت جميع ما قاله المصنف وهو ان عدم التاثير وعدم العكس انما يقدحان اذا امتنعنا تعليل الحكم
الواحد بعلتين وان الراجح في التعليل بعلتين منعه في المستنبطة دون المنصوصة علمت ان الراجح
عنده انهما يقدحان في المستنبطة دون المنصوصة وهو خلاف ما في المحصول فان حاصل ما فيه انهما
لا يقدحان **قال** الثالث الكسر وهو عدم تاثير احد الجزئين ونقض الاخر كقولهم صلوة الخوف
صلاة يجب قضاؤها فيجب اداؤها قيل خصوصية الصلوة ملغى لان الحج كذلك فبقي كونه عبادة
وهو منقوض بصوم الحائض **اقول** الثالث من الطرق الدالة على ابطال العلية الكسر وهو ان تكون
العلة مركبة فيبين المعترض عدم تاثير احد جزئيها ثم ينقض الجز الاخر كما اذا استدل الشافعي على
وجوب فعل الصلوة في حال الخوف بقوله صلوة الخوف صلوة يجب قضاؤها فيجب اداؤها قياسا على
صلاة الامن فالعلة كونها صلاة يجب قضاؤها وهو مركب من قيدين فيقول الحنفي خصوصية القيد
الاول وهو كونه صلوة ملغى لا اثر له لان الحج كذلك اي يجب قضاؤه ويجب اداؤه مع انه ليس بصلاة فبقي
كونها عبادة يجب قضاؤها وهو منقوض بصوم الحائض فانه عبادة يجب قضاؤها مع انه لا يجب اداؤها
وهذا الذي قرره المصنف من كون قضا الحج عليه لوجوب ادايه غير مستقيم فان التطوع يجب قضاؤه
ولا يجب اداؤه وقد اختار الامدي ان الكسر يقدح كما اختاره المصنف ولكنه عبر عنه بالنقض المكسور
وفسر الكسر بتخلف الحكم عن الحكمة المقصودة منه ونقل عن الاكثرين انه لا يقدح واختاره ومثاله بان
يقول الحنفي في مسئلة العاصي بسفره مسافر فيترخص كالعاصي في سفره وبين مناسبة السفر للترخص
بما فيه من المشقة فيقال ما ذكرته من الحكمة قد وجدت في الحضر في ارباب الصنايع الشاقة مع عدم
الترخص واختار ابن الحاجب في جميع ذلك ما اختاره الامدي **قال** الرابع القلب وهو
ان يربط خلاف قول المستدل على علته الحاقا باصله وهو اما نفي مذهبه صريحا كقولهم المسح ركن من
الوضوء فلا يكفي اقل ما ينطلق عليه الاسم كالوجه فنقول ركن منه فلا يتقدر بالربع كالوجه او ضمنا كقولهم
بيع الغايب عقد معاوضة فيصح كالنكاح فنقول فلا يثبت فيه خيار الرؤية ومنه قلب المساواة كقولهم
المكره مالك مكلف فيقع طلاقه كالمختار فنقول فيسوى بين اقراره وايقاعه او اثبات مذهب
المعترض كقولهم الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون بمجرده قربة كالوقوف بعرفة قيل المنافيان لا

يجتمعان

لا يجتمعان قلنا التنافي حصل في الفرع بعرض الاجماع فيتنبه القلب معارضة الا ان علة المعارضة
واصلها يكون مغايرا لعلة المستدل واصله **اقول** الطريق الرابع من الطرق المبطلات
للعلية القلب وهو ان يربط المعترض خلاف قول المستدل على العلة التي استدل المستدل بها
الحاقا بالاصل الذي جعله مقيسا عليه وعبر في المحصول بقوله نقيض قول المستدل وهو لا يستقيم
فان الحكم الذي يثبته القالب يشترط ان يكون مغايرا له لا نقيضا كما سياتي فلذلك بدله المصنف
بالخلاف والقلب له اقسام الاول ان يكون لنفي مذهب المستدل صريحا كقول الحنفية مسح الراس ركن
من اركان الوضوء فلا يكفي فيه اقل ما ينطلق عليه الاسم قياسا على الوجه فيقول الشافعي مسح الراس
ركن من اركان الوضوء فلا يتقدر بالربع قياسا على الوجه فهذا القلب قد نفى مذهب المستدل صريحا
ولم يثبت مذهب المعترض لجواز ان يكون الحق هو الاستيعاب كما قاله مالك الثاني ان يكون لنفي مذهب
المستدل ضمنا اي يدل على بطلان لازم من لوازمه كقول الحنفية بيع الغايب عقد معاوضة فلا
يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح وثبوت خيار الرؤية لازم لصحة بيع الغايب عندهم واذا انتفى
اللازم انتفى الملزوم **قوله** ومنه اي ومن القلب الذي ذكره المعترض لنفي مذهب المستدل ضمنا قلب المساواة
وهو ان يكون في الاصل حكمان احدهما منتف عن الفرع بالاتفاق بينهما والاخر مختلف فيه فاذا اراد
المستدل اثبات المختلف فيه بالقياس على الاصل فيقول المعترض يجب التسوية بين الحكمين في الفرع
بالقياس على الاصل ويلزم من وجوب التسوية بينهما في الفرع انتفاء مذهبه مثاله استدلال الحنفية
على وقوع طلاق المكره بقولهم المكره مالك للطلاق مكلف فيقع طلاقه بالقياس على المختار فيقول الشافعي
المكره مالك مكلف فيسوى بين اقراره بالطلاق وايقاعه اياه قياسا على المختار ويلزم من هذا ان لا يقع طلاقه
ضمنا لانه اذا ثبتت المساواة بين اقراره وايقاعه مع ان اقراره غير معتبر بالاتفاق لزم ان يكون
الايقاع ايضا غير معتبر الثالث ان يكون لاثبات مذهب المعترض كاستدلال الحنفية على اشتراط الصوم
في صحة الاعتكاف بقولهم الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون بمجرده قربة كالوقوف بعرفة فانه انما صار
قربة بانضمام عبادة اخرى اليه وهو الاحرام فيقول الشافعي لبث مخصوص فلا يشترط فيه الصوم
كالوقوف بعرفة **وقوله** قيل المتنافيان الى اخره اشارة الى ما ذكره في المحصول وهو ان من الناس
من انكر امكان القلب محتجا عليه بانه لما اشترط فيه اتحاد الاصل المقيس عليه مع الاختلاف في الحكم
لزم منه اجتماع الحكمين المتنافيين في اصل واحد وهو محال وجوابه ان التنافي بين الحكمين انما حصل
في الفرع فقط لامر عارض وهو اجماع الخصمين على ان الثابت فيه انما هو احد الحكمين فقط واما اجتماعهما

في الاصل غير مستقل لان ذات الحكمين غير متنافيه الا ترى ان الاصل في المثال الاول وهو غسل الوجه
قد اجتمع فيه الحكمان وهما عدم الاكتفا بما يطلق عليه الاسم وعدم التقدير بالربع وهذان الحكمان
يمتنع اجتماعهما في الفرع وهو مسح الراس لان الامامين قد اتفقا على ان الثابت فيه هو احدهما وكذلك
الاصل في المثال الثاني وهو النكاح فان الحكمين مجتمعان فيه وهما صحته بدون الرويه وعدم ثبوت
الخيار فيه ولكن الثابت في الفرع وهو بيع الغايب انما هو احدهما وكذلك الاصل في المثال الثالث
وهو الوقوف بعرفه فان الحكمين مجتمعان فيه وهما صحته بدون الرويه ان الصوم لا يشترط وانه يجرد
ليس بقربه **قوله** تنبيه الي اخره لما بين القلب واقسامه شرع في الفرق بينه وبين المعارضه فقال
القلب في الحقيقه معارضه فان المعارضه تسليم دليل الخصم واقامه دليل اخر على خلاف مقتضاه
وهذا بعينه صادق على القلب الا ان الفرق بينهما ان العله المذكوره في المعارضه والاصل المذكور
فيها يكونان مغايرين للعله والاصل اللذين ذكرهما المستدل بخلاف القلب فان علته واصله هما عله
المستدل واصله قال الامام وليس للمستدل الاعتراض على القلب لاستلزامه القدح في عله نفسه
او اصله بخلاف المعارضه فان للمستدل ان يعترض عليها بكل ما للمعترض ان يعترض به على دليل
المستدل من المنع والمعارضه وله ان يقلب قلبه وحينئذ فيسلم اصل القياس **قال**
الخامس القول بالموجب وهو تسليم مقتضى قول المستدل مع بقا الخلاف مثاله في المثقل ان يقول التفاوت
في الوسيله لا يمنع القصاص فيقولون مسلم ولكن لم لا يمنعه غيره ثم لو بينا ان الموجب قائم ولا مانع
غيره لم يكن ما ذكرنا تمام الدليل وفي الثبوت قولهم الخيل يسابق عليها فيجب الزكاه فيه كالابل فيقول مسلم
في زكاه التجاره **اقول** الطريق الخامس من مبطلات العليه القول بالموجب اي القول بموجب دليل
المستدل وهو عباره عن تسليم مقتضى ما جعله المستدل دليلا للحكم مع بقا الخلاف بينهما فيه وذلك
بان يخيل المستدل ان ما ذكره من النص او القياس مستلزم لحكم المسله المتنازع فيها مع انه غير مستلزم
له فلا ينقطع النزاع بتسليمه وهذا الحد اولى من قول المحصول انه تسليم ما جعله المستدل موجب
العله مع استبقا الخلاف لخروج القول بالموجب الذي يقع في غير القياس وكانه اراد تعريف ما يقع
في القياس خاصة لان الكلام في مبطلات العليه والقول بالموجب قسمان احدهما ان يقع في النفي
وذلك اذا كان مطلوب المستدل نفي الحكم واللازم من دليله كون شي معين غير موجب له لكنه يتمسك
به لتوهمه انه ماخذ الخصم مثاله ان يقول الشافعي في القتل بالمثقل التفاوت في الوسيله لا يمنع
وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسل اليه يعني ان المحدد والمثقل وسيلتان الي القتل والتفاوت

الدي

بلغ

الذي بينهما لا يمنع الوجوب كما لا يمنعه التفاوت في المتوسل اليه وهو التفاوت في المقتولين من
الصغر والكبر والخساسه والشرف فيقول الحنفي كون التفاوت في الوسيله لا يمنع وجوب
القصاص مسلم ونحن نقول بموجبه ولكن لم لا يجوز ان يمنع من وجوبه امر موجود في المثقل غير
التفاوت وانه لا يلزم من ابطال هذا المانع المعين ابطال جميع الموانع ثم ان الشافعي المستدل لو ادعي
بعد ذلك انه يلزم من تسليم ذلك الحكم تسليم محل النزاع وبينه بان الموجب للقصاص وهو القتل
العمد العدوان قائم في صوره القتل بالمثقل وانه لا مانع فيه غير التفاوت في الوسيله بالاصل وبغيره من
الطرق لكان منقطعا ايضا اي حيث لا يسمع ذلك منه لانه ظهر ان المذكور اولا ليس هو دليلا تاما بل جزء
من الدليل هكذا قاله الامام وتبعه المصنف وفيه نظر ظاهر ولم يتعرض ابن الحاجب لذلك القسم
الثاني ان يقع في الاثبات وذلك اذا كان مطلوب المستدل اثبات الحكم في الفرع واللازم من دليله
ثبوته في صوره ما من الجنس كاستدلال الحنفيه على وجوب الزكاة في الخيل بقولهم الخيل حيوان يسابق
عليه فيجب الزكاه فيه قياسا على الابل فنقول لهم مقتضى دليلكم وجوب مطلق الزكوه ونحن نقول بموجبه
فانا نوجب فيه زكاه التجاره ومحل النزاع انما هو في زكاه العين ولا يلزم من اثبات المطلق اثبات جميع
انواعه **قال** السادس الفرق وهو جعل تعين الاصل عله او الفرع مانعا والاول يوثر
حيث لم يجز التعليل بعلتين والثاني عند من جعل النقض مع المانع قادحا **اقول** الطريق السادس
وهو اخر الطرق المبطلات للعليه الفرق وهو ضربان الاول ان يجعل المعترض تعين اصل القياس
اي الخصوصيه التي فيه عله لحكمه كقول الحنفي الخارج من غير السبيلين ناقض للوضو بالقياس على ما خرج منهما
والجامع هو خروج النجاسة فيقول المعترض الفرق بينهما ان الخصوصيه التي في الاصل وهي خروج
النجاسه من السبيلين هي العلة في انتقاض الوضو لا مطلق خروجها الثاني ان يجعل تعين الفرع اي
خصوصيته مانعا من ثبوت حكم الاصل فيه كقول الحنفيه يجب القصاص على المسلم بقتل الذمي قياسا
علي غير المسلم والجامع هو القتل العمد العدوان فيقول المعترض الفرق بينهما ان تعين الفرع وهو كونه
مسلما مانع من وجوب القصاص عليه لشرفه **قوله** والاول يعني ان الفرق بالطريق الاول وهو
جعل تعين الاصل عله هل يوثر اي يفيد غرض المعترض ويقدح في العليه او لا فيه خلاف ينبني على جواز
تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين فان جوزناه لم يقدح هذا الفرق لان الحكم في الاصل اذا علل
بالمعنى المشترك بينه وبين الفرع ثم علل بعد ذلك بتعينه لم يكن التعليل الثاني مانعا من التعليل الاول
اذ لا يلزم منه الا التعليل بعلتين والفرض جوازه وان منعناه قدح هذا الفرق لان تعين الاصل غير موجود

في الفرع والحكم مضاف اليه اعني الى التعيين فلا يكون ايضا مضافا الى المشترك والا لزم التعليل بعلتين

واما الثاني وهو الفرق بتعين الفرع فانه يؤثر عند من جعل النقض مع المانع قادحا في كون الوصف

علة لان الوصف الذي جعله المستدل علة اذا وجد في الفرع ولم يترتب الحكم عليه لوجود المانع وهو

تعين الفرع فقد تحقق النقض مع المانع والنقض مع المانع قادح واما من لا يجعله قادحا فيقول ان

الفرق بتعين الفرع لا يؤثر مطلقا لان تخلف الحكم عنه انما هو لمانع هذا حاصل كلام المصنف وقد استفيد

منه ان الفرق بتعين الاصل انما يؤثر عنده في المستنبطة دون المنصوصة لانه اختار التفصيل كما

تقدم وان الفرق بتعين الفرع لا يؤثر مطلقا لانه اختار ان النقض مع المانع غير قادح واعلم ان بناء

تأثير الفرق الاول على التعليل بعلتين صحيح واما الثاني فلا بل يؤثر مطلقا في دفع كلام المستدل وبيانه ان

الشافعي في مثالنا لما فرق بتعين الفرع وهو كونه مسلما فان قلنا ان النقض مع المانع قادح في العلية

فقد فسد دليل المستدل لفساد علته وهي القتل العمد العدوان فانها وجدت في حق المسلم مع تخلف

الحكم عنها وحينئذ فيحصل مقصود الشافعي المعترض وان قلنا انه غير قادح كانت العلة صحيحة لكن قام

بالفرع وهو المسلم مانع يمنع من ترتب مقتضاها عليها لان الغرض ان ذلك من باب التخلف لمانع

ويستحيل وجود الشيء مع مقارنة المانع منه وحينئذ فيحصل للشافعي ايضا مقصوده وهو عدم ايجاب

القصاص فثبت ان بناءه عليه فاسد ولذلك لم يتعرض الامام واتباعه ولا ابن الحاجب لهذا البناء اصلا

نعم اطلق الامام ان قبول الفرق مبني على تعليل الحكم الواحد بعلتين واذا حملنا كلامه على الفرق بتعين الاصل

لم يرد عليه شيء **قال** الطرف الثالث في اقسام العلة علة الحكم اما محله او جزؤه او

خارج عنه عقلي حقيقي او اضافي او سلبي او شرعي او لغوي متعدية او قاصرة وعلى التقديرات

اما بسيطة او مركبة **اقول** هذا الطرف معقود لبيان اقسام العلة وبيان ما يصح بها التعليل

منها وما لا يصح فنقول كل حكم ثبت في محل فعلة ذلك الحكم على ثلثة اقسام وهي اما ذات المحل

كتعليل حرمة الربا في النقدين بكونهما جوهري الاثمان واما جزء ذلك المحل كتعليل خيار الرؤية في

بيع الغايب بكونه عقد معاوضة واما خارج عنه والخارج على ثلثة اقسام عقلي وشرعي ولغوي

فراد في المحصول على هذه الثلثة العرفي فاما الامر العقلي فعلى ثلثة اقسام حقيقي كتعليل حرمة الخمر بالاسكار

واضافي كتعليل ولاية الاجبار بالابوة وسلبي كتعليل عدم وقوع طلاق المكره بعدم الرضا والمراد

بالحقيقي ما يمكن تعقله باعتبار نفسه والاضافي ما يعقل باعتبار غيره واما الامر الشرعي فكتعليل

جواز رهن المشاع بجواز بيعه واما الامر اللغوي فكقولنا في النبيذ انه يسمى خمرا فيحرم كالمعتصر من

العنب

العنب والتعليل بهذا جائز على المشهور وقيل لا وقيل ان كان مشتقا جاز والا فلا هكذا حكاه القرافي

وغيره والقايل بالصحة هو الذي يجوز القياس في اللغات كما تقدم ذكره هناك وادعى الامام هنا انه

لا يصح اتفاقا وليس كذلك فانه ممن حكى الخلاف هناك واما العرفي الذي زاده الامام فمثل له بقولنا في

بيع الغايب انه مشتمل على جهالة مجتنبة في العرف ثم اعاده بعد ذلك ومثل له بالشرف والخسة والكمال

والنقصان قال ولكن انما يعلل به بشرط ان يكون مضبوطا متميزا عن غيره وان يكون مطردا لا يختلف باختلاف

الاوقات فانه لو لم يكن كذلك لجاز ان يكون ذلك العرف حاصلا في زمان الرسول عليه السلام وحينئذ

لا يجوز التعليل به وحاصل هذا التقسيم الذي ذكره المصنف سبعة اقسام منها خمسة في تقسيم الخارج

وهذا ان يكون على تقدير ما بعد الخارج من الاقسام انما هو اقسام للخارج فقط وبه صرح في المحصول

ثم العلة اما متعدية او قاصرة فالمتعدية هي التي توجد في غير المحل المنصوص عليه كالسكر والقاصرة

بخلاف ذلك كتعليل حرمة الربا بجوهري الثمنية وعلى كل واحد من التقديرات المذكورة فاما ان تكون

العلة بسيطة كالامثلة المذكورة او مركبة وحينئذ فقد تكون مركبة من الصفة الحقيقية والاضافية

كقولنا قتل صدر من الاب فلا يجب القصاص فالقتل حقيقي والابوة اضافية او من الحقيقية والسلبية

كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد الذي ليس بحق **قال** قيل لا يعلل بالمحل لان القابل لا يفعل

قلنا لا نسلم ومع هذا فالعلة المعرف **اقول** لما ذكر المصنف اقسام العلة شرع في بيان ما وقع

فيه الخلاف منها وبيان شبهة المخالف مع الجواب عنها وحاصل ما حكى الخلاف فيه منها ست مسايل

منها تعليل الحكم بمحله وقد اختلفوا فيه على ثلثة مذاهب اصحها عند الامام والآمدي وابن الحاجب

انه ان كانت العلة متعدية فانه لا يجوز لانه يستحيل حصول مورد النص بخصوصه في غيره

وان كانت قاصرة فيجوز سواء كانت العلة مستنبطة او منصوصة فانه لا استبعاد في ان

يقول الشارع حرمت الخمر لكونه خمرا ولا في ان يعرف كون الخمر مناسبا للحرمة اشتماله

والثاني لا يجوز مطلقا ونقله الآمدي عن الاكثرين والثالث يجوز مطلقا وهو مقتضى اطلاق

المصنف واحتج المانعون بان محل الحكم قابل للحكم فانه لو لم يقبله لم يصح قيامه به وكذلك

كل معنى مع محله وحينئذ فلو كان المحل علة للحكم لكان فاعلا في الحكم لان العلة تؤثر في المعلول

وتفعل فيه ويستحيل كون الشيء الواحد قابلا للشيء وفاعلا فيه كما تقرر في علم الكلام لان نسبة

القابل الى المقبول بالامكان ونسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب وبين الوجوب والامكان

تناف واجاب المصنف بوجهين احدهما لا نسلم ان القابل لا يفعل وقولكم في الاستدلال

عليه ان الوجوب والامكان متنافيان ممنوع فانه انما يلزم ذلك ان لو كان المراد من الامكان هو الامكان
الخاص وليس كذلك بل المراد به الامكان العام وقد تقدم ايضاح ذلك في الكلام على الاشتراك الثاني
سلمنا ان القابل لا يفعل لكن لا نسلم انه لو كان علة له لكان فاعلا فيه وانما يكون كذلك ان لو كان المراد من
العلة هو المؤثر ونحن لا نقول به بل العلة عندنا هو المعرف واعلم ان الاقوال المذكورة في التعليل بالمحل
جارية ايضا في التعليل بجزئه ولكن الصحيح هنا عند الامدي الجواز مطلقا وبه جزم المصنف في التقسيم السابق
ونقل الامدي عن الاكثرين المنع مطلقا وقال ابن الحاجب ان كانت العلة قاصرة جاز وان كانت متعدية
فلا **قال** قيل لا يعلل بالحكم الغير المضبوطة كالمصالح والمفاسد لانه لا يعلم وجود القدر
الحاصل في الاصل في الفرع قلنا لو لم يجز لما جاز بالوصف المشتمل عليها فاذا حصل الظن بان الحكم المعلل
وجدت في الفرع يحصل ظن الحكم فيه **اقول** التعليل قد يكون بالضابط المشتمل على الحكمة كتعليل
جواز القصر بالسفر لاشتماله على الحكمة المناسبة له وهي المشقة وكجعل الزنا علة لوجوب الحد لاشتماله
على حكمة مناسبة له وهي اختلاط الانساب وقد يكون بنفس الحكمة اي بمجرد المصالح والمفاسد كتعليل
القصر بالمشقة ووجوب الحد باختلاط الانساب فالاول لا خلاف في جوازه واما الثاني ففيه ثلثة
مذاهب حكاها الامدي احدها الجواز مطلقا ورجحه الامام والمصنف وكلام ابن الحاجب يقتضي
رجحانه ايضا والثاني المنع مطلقا ونقله الامدي عن الاكثرين واشار اليه المصنف بقوله قيل
لا يعلل بالحكم وهو بكسر الحا وفتح الكاف جمع الحكمة والثالث واختاره الامدي ان كانت الحكمة ظاهرة
منضبطة بنفسها جاز وان لم تكن كذلك فلا كالمشقة فانها خفية غير منضبطة بدليل انها قد
تحصل للحاضر وتنعدم في حق المسافر **قوله** لانه لا يعلم اي استدل المانع بان القدر الحاصل من
المصلحة في الاصل وهو الذي رتب الشارع علة الحكم فيه لا يعلم وجوده في الفرع لكون المصالح
والمفاسد من الامور الباطنة التي لا يمكن الوقوف على مقاديرها ولا امتياز كل واحد منها
التي لا نهاية لها عن الرتبة الاخرى وحينئذ فلا يجوز للمستدل اثبات حكم الفرع بها واجاب
المصنف بانه لو لم يجز التعليل بها لكونها غير معلومة لما جاز بالوصف المشتمل عليها لان العلم
الوصف عليها من غير العلم بها ممتنع لكنه يصح التعليل بالوصف المشتمل عليها بالاتفاق كالسفر
مثلا فانه علة لجواز القصر لاشتماله على المشقة لا لكونه سفرا وحينئذ فاذا حصل الظن بان الحكم
في الاصل لتلك المصلحة او المفسدة المقدرة وحصل الظن ايضا بان قدر تلك المصلحة او المفسدة
حاصل في الفرع لزم بالضرورة حصول الظن بان الحكم قد وجد في الفرع والعمل بالظن واجب

قال

قال قيل العدم لا يعلل به لان الاعدام لا تتميز وايضا ليس على المجتهد سبرها قلنا لا نسلم فان عدم اللازم
متميز عن عدم الملزوم وانما سقط عن المجتهد لعدم تناهيها قيل انما يجوز التعليل لحكم المقارن وهو احد
التقادير الثلثة فيكون مرجوحا قلنا ويجوز بالمتاخر لانه معرف **اقول** يجوز تعليل الحكم العدمي
بالعلة العدمية وفي تعليل الحكم الوجودي بها مذهبان اصحهما عند المصنف انه يجوز واختاره الامام هنا لان
دوران الحكم قد يحصل مع بعض العدميات والدوران يفيد العلية كما تقدم واصحهما عند الامدي وابن
الحاجب انه لا يجوز واختاره الامام في الكلام على الدوران لوجهين احدهما ان الاعدام لا تتميز عن غيرها
وما لا يتميز عن غيره لا يجوز ان يكون علة اما الصغرى فلان المتميز عن غيره لا بد ان يكون موصوفا بصفة التميز
والموصوف بصفة التميز ثابت والعدم نفي محض واما الكبرى فلان الشيء الذي يكون علة لا بد ان يتميز
عما لا يكون علة والا لم يعرف كونه علة الثاني ان المجتهد يجب عليه سبر الاوصاف الصالحة للعلية اي اختبارها
لتميز العلة عن غيرها فلو كانت الاعدام صالحة للعلية لكان يجب عليه ان يسبرها لكنه لا يجب واجاب
المصنف عن الاول بانا لا نسلم ان الاعدام لا تتميز بل تقبل التمييز اذا كانت من الاعدام المضافة بدليل
ان عدم اللازم متميز عن عدم الملزوم فانا نحكم بان عدم اللازم يستلزم عدم الملزوم ولا ينعكس واما
استدلالهم عليه فجوابه ان الموصوف بالتمييز انما يستدعي الثبوت في الذهن فقط والعدم له ثبوت
فيه نعم الاعدام المطلقة ليس لها تميز ونحن نسلم امتناع التعليل بها والجواب عن الثاني ان
سبر الاعدام انما سقط عن المجتهد لعدم قدرته عليها فانها لا تتناهى لا لكونها غير صالحة للعلية
قوله قيل انما يجوز الى اخره اختلفوا في تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي فجوزه الامام والمصنف مطلقا
لان الحكم قد يدور مع حكم اخر والدوران يفيد ظن العلية ومنعه قوم مطلقا واحتجوا بان الحكم
الذي يفرض كونه علة انما يجوز التعليل به اذا كان مقارنا للحكم الذي هو معلول له لانه ان كان
متقدما عليه فلا يجوز تعليله به والا لزم تخلف المعلول عن علته وان كان متاخرا فلا يجوز ايضا والا
لزم تقدم المعلول على علته فثبت انه يصح التعليل به على تقدير واحد ولا يصح على تقديرين فيكون التعليل
به مرجوحا وعدم صحة التعليل به راجحا لان التقدير الواحد مرجوح بالنسبة الى التقديرين ولا
شك ان العبرة في الشرع بالراجح لا بالمرجوح واجاب المصنف بانه يجوز التعليل ايضا بالمتاخر
لان المراد من العلة هو المعرف لا المؤثر والمعرف يجوز ان يكون متاخرا كالعالم مع الصانع سبحانه
وتعالى وحينئذ فيصح التعليل به على تقديرين من ثلاثة ويلزم منه ان يكون راجحا لا غير ما قلتم
ولقائل ان يقول ان كان المراد من المتقدم والمتاخر انما هو الزماني فهو مستحيل في الحكم الشرعي

لكونه قديمة وان كان المراد به الداعي فهو ثابت لكل علة ومعلول فان العلة متقدمة بذاتها على معلولها
وايضا فلا نسلم ان المتقدم بالزمان لا يصلح للعلية وانما يكون كذلك لو كان التخلف لغير مانع فلم قلتم
انه ليس كذلك واختار ابن الحاجب انه يجوز ان كان التعليل به باعثا على تحصيل مصلحة كما مثلنا من
تعليل بعض المشاع بجواز بيعه ولا يجوز ان كان لدفع مفسدة كتعليل بطلان البيع بالنجاسة وللآمدي
في هذه المسألة تفصيل يطول ذكره وهو مبني على قواعد مخالفة لاختيار الامام وغيره واعلم ان هذا
الذي ذكره الامام والمصنف من جواز تعليل حكم الاصل بعلة متاخرة الوجود عنه خالف فيه الآمدي
وقال الصحيح انه لا يجوز وان جعلنا العلة بمعنى المعرف لان تعريف المعرف محال وتبعه ابن الحاجب عليه
قال الحنفية لا يعلل بالقاصرة لعدم الفائدة قلنا معرفة كونه على وجه المصلحة
فائدة ولنا ان التعدية توقفت على العلية فلو توقفت هي عليها لزم الدور اقول العلة القاصرة
كتعليل حرمة الربا في النقدين ان كانت ثابتة بنص او اجماع فيجوز التعليل بها بالاتفاق كما قاله الآمدي
وابن الحاجب وغيرهما وهو مقتضى كلام الامام وان كانت ثابتة بالاجتهاد والاستنباط فكذلك عند
الامام والآمدي واتباعهما ونقله امام الحرمين ومن بعده عن الشافعي ونقله الآمدي وابن
الحاجب عن الاكثرين ايضا وقالت الحنفية لا يجوز لعدم فائدته لان فائدة التعليل انما هو اثبات الحكم
وهو غير حاصل اما في الاصل فلثبوته بالنص واما في غيره فلعدم وجود العلة فيه لان الغرض انها قاصرة
واذا انتفت الفائدة في التعليل بها استحال وروده من الشارع لان الحكيم لا يفعل العبث واجاب
الامام بثلاثة اجوبة احدها وعليه اقتصر المصنف انا لا نسلم انحصار الفائدة في اثبات الحكم بل لها فائدة
اخرى وهي معرفة كون الحكم على وجه المصلحة ووفق الحكمة لتكون النفس الى قبوله اميل الثاني ان
ما قالوه بعينه وارد في المنصوصة الثالث ان معرفة اقتصار الحكم على محل النص وانتفائه عن غيره من
اعظم الفوائد وهي حاصلة هنا فانا اذا لم نجوز التعليل بالعلة القاصرة ووجدنا في الاصل وصفا
متعديا يناسب ذلك الحكم فانه يجب التعليل به لخلوه عن المعارض وحينئذ فيلزم اثبات الحكم في
الفرع بخلاف ما اذا جوزنا التعليل بها ونقل امام الحرمين في البرهان عن بعضهم ان فائدة تعليل
تحريم التفاضل في النقدين بكونهما نقدين هو تحريم التفاضل في الفلوس اذا راجت رواج النقود قال
وهذا خطأ لان التقدير في الشرع مختصة بالنوعين ولان النص ان ثبتا ولها ثبت الامر على ما هو عليه
من عدم حصول الفائدة من التعليل وان لم ثبتا ولها كانت العلة متعدية وكلامنا في القاصرة
واعلم ان هذا الدليل المنقول عن الحنفية انما يستقيم اذا قلنا ان الحكم في مورد النص لا يمكن

ثبوته

ثبوته بالعلة وقد نقله عنهم في المحصول وعللوه بان الحكم معلوم والعلة مظنونة والمظنون لا يكون طريقا
الى المعلوم ثم نقل هو والآمدي وابن الحاجب عن اصحابنا انهم جوزوا ثبوته بها وحينئذ فيندفع الدليل
من اصله قوله ولنا اي استدل اصحابنا على الجواز بان تعدية العلة الى الفرع متوقفة على كونها علة
فلو توقفت عليها لزم الدور واجاب ابن الحاجب بان هذا الدور غير محال لكونه دور معية واجاب
غيره بان كل واحدة من التعدية والعلية مستلزمة للاخرى كالبنوة مثلا لا متوقفة عليها فلا يلزم
الدور لان الدور انما هو على تقدير التوقف وايضا ان كان المراد من التعدية وجود الوصف في صورة
اخرى فلا نسلم توقفه على العلية وهو واضح وان كان المراد بها كون الوصف علة في صورة اخرى
فنسلم توقفها على العلية لكن لا نسلم توقف العلية على التعدية بهذا المعنى بل انما يتوقف على وجود
الوصف في صورة اخرى وحينئذ فلا دور قال قيل لو علل بالمركب فاذا انتفى جزء تنتفي
العلية ثم اذا انتفى جزء اخر يلزم التخلف او تحصيل الحاصل قلنا العلة عدمية فلا يلزم ذلك اقول
ذهب الاكثرون ومنهم الامام والآمدي واتباعهما الى جواز تعليل الحكم بالوصف المركب كتعليل وجوب
القصاص بالقتل العمد العدوان لانه مناسب له ودائر معه وهما يفيدان العلية كما تقدم وعلى هذا
فقال بعضهم يشترط ان لا يزيد الاجزاء على سبعة قال الامام ولا اعرف لهذا الحصر حجة احتج المانع
بانه لو صح التعليل به لكان عدم كل واحد من اجزائه علة تامة لعدم عليته لان عدم كل واحد منها علة
لعدم ذاته واذا ارتفعت الذات ارتفعت الصفات بالضرورة وحينئذ فنقول اذا انتفى جزء من
المركب تنتفي العلية لما قلناه ثم اذا انتفى جزء اخر منه فان لم تنتف عليته يلزم تخلف المعلول عن علته التامة
وان انتفت يلزم تحصيل الحاصل وكلاهما محال فالتعليل بالمركب محال واجاب المصنف بان العلية
صفة عدمية فانها من النسب والاضافات التي هي امور يعتبرها العقل ولا وجود لها في الخارج
واذا كانت العلية عدمية كان انتفاؤها وجوديا فان احد النقيضين لا بد ان يكون وجوديا واذا
كان انتفاؤها وجوديا امتنع ان يكون عدم كل جزء علة له لان الامور العدمية لا تكون علة للامر الوجودي
هذا غاية ما تقرر به جواب المصنف وفيه تكلف وضعف ومخالفة اما التكلف فواضح واما
الضعف فلان هذه الطريقة تنعكس فيقال العلية من الامور الوجودية لان نقيضها عدمي وهو عدم
العلية واما المخالفة فقد سبق انه يجوز تعليل الوجودي بالعدم عند المصنف ولم يجب الامام به عن
هذه الشبهة وانما اجاب به عن شبهة اخرى وذلك انهم قالوا كون الشيء علة لغيره صفة له لان الشيء
فاذا كان الموصوف بالعلية امرا مركبا فان قامت تلك الصفة بتمامها بكل واحد من اجزاء المركب يلزم ان

واحد

يكون كل منهما علة مستقلة وان قام بكل واحد من تلك الاجزاء جزء من تلك الصفة فيلزم انقسام الصفة العقلية ويكون حينئذ للعلية نصف وثلث وهو محال هذا هو السؤال الذي اجاب عنه الامام بكون العلية عدمية وهو مطابق فترك صاحب الحاصل ذكر هذه الشبهة ونقل جوابها الى الشبهة الاولى وتبعه المصنف والظاهر انه انما حصل عن سهو واجاب ابن الحاجب بجوابين احدهما لا نسلم ان عدم الجزء علة لعدم العلية بل وجود كل جزء شرط للعلية فعدمه يكون عدما لشرط العلية الثاني ان هذه علامات على عدم العلية واجتماع العلامات على الشيء الواحد جائز سواء كانت مرتبة او في وقت واحد كالنوم واللمس بالنسبة الى الحدث قال وهنا مسايل الاولى يستدل بوجود العلة على الحكم لا بعليتها لانها نسبة يتوقف عليها الثانية التعليل بالمانع لا يتوقف على المقتضي لانه اذا اثر معه فدونه اولى قيل لا يستند العدم المستمر قلنا الحادث يعرف الازلي كالعالم للصانع الثالثة لا يشترط الاتفاق على وجود العلة في الاصل بل يكفي انتهاض الدليل عليه الرابعة الشيء يدفع الحكم كالعدة او يرفعه كالطلاق او يدفع ويرفع كالرضاع الخامسة العلة قد يعلل بها ضدان ولكن بشرطين متضادين اقول لما فرغ المصنف من شرايط العلة شرع في ذكر مسايل يتعلق بها الاولى لا اشكال في انه يصح الاستدلال على الحكم بوجود العلة كما يقال وجد في صورة القتل بالمثقل علة وجوب القصاص وهو القتل العمد العدوان فيجب فيها القصاص لان وجود العلة يستلزم وجود المعلول ولا يجوز ان يستدل بعليته العلة على وجود الحكم كما يقال علية القتل العمد العدوان لوجوب القصاص ثابتة في القتل بالمثقل فيجب فيه القصاص وانما قلنا انه لا يجوز لان العلية نسبة بين العلة والحكم والنسبة موقوفة على المنتسبين فيكون العلية متوقفة في وجودها على ثبوت الحكم فلو اثبتنا الحكم بها لزم الدور وهذا الجواب ضعيف بوجهين ذكرهما صاحب التحصيل احدهما ان النسبة انما يتوقف على المنتسبين في الذهن لا في الخارج والثاني ان المراد بالعلة هو المعرف على ما سبق وحينئذ فلا يلزم الدور المسئلة الثانية تعليل عدم الحكم بالمانع هل يتوقف على وجود المقتضي له فيه مذهبان ارجحهما عند الامام والمصنف وابن الحاجب انه لا يتوقف لان المقتضي والمانع بينهما معاندة ومضادة والشيء لا يقوي بضده بل يضعف به فاذا جاز التعليل بالمانع حال ضعفه وهو وجود المقتضي لجوازه عند قوته وهو حال عدم المقتضي اولى لكن اذا قلنا بهذا فانتفاء الحكم لانتفاء المقتضي اظهر في العقل من انتفائه لحصول المانع هكذا قاله في المحصول وعلى هذا فدعوى الاول ارجح من دعوى الثاني فاعلمه فانه كثير الوقوع في المباحث والمذهب الثاني ان التعليل بالمانع يتوقف على وجود المقتضي واختاره الامدي لان المعلول ان كان هو العدم المستمر فباطل لان المانع حادث

والعدم

والعدم المستمر ازلي واسناد الازلي الى الحادث ممتنع وان كان هو العدم المتجدد فهو المطلوب لان العدم المتجدد انما يتصور بعد قيام المقتضي واجاب المصنف بان المعلل هو العدم المستمر ولا استحالة فيه لان العلل الشرعية معرفات والحادث يجوز ان يكون معرفا للازلي كما ان العالم معرف للصانع واعلم ان هذه المسئلة من تفاريع تخصيص العلة فانه يمتنع الجمع بين المقتضي والمانع عند من يمنع التخصيص ولا يمتنع ذلك عند من يجوزه المسئلة الثالثة الوصف الذي جعل علة في الاصل المقيس عليه لا يشترط الاتفاق على وجوده فيه على الصحيح بل يكفي قيام الدليل عليه سواء كان ذلك الدليل قطعيا او ظنيا لحصول المقصود به وقياسا على ساير المقدمات وسيأتي الكلام على وجوده في الفرع المسئلة الرابعة الوصف المانع قد يكون دافعا للحكم فقط اي اذا قارن ابتداءه دفعه وان وجد في الاثناء لم يقدح وقد يكون رافعا فقط اي بالعكس مما تقدم وقد يكون دافعا ورافعا فالاول كالعدة فانها تمنع ابتداء النكاح لا دوامه فان المراة لو اعتدت عن وطء الشبهة لم ينفسخ نكاحها واما الثاني فكالطلاق فانه يرفع النكاح ولكن لا يدفعه فان الطلاق لا يمنع وقوع نكاح جديد واما الثالث فكالرضاع وهو واضح المسئلة الخامسة العلة قد يعلل بها معلول واحد وهو ظاهر وقد يعلل بها معلولان متماثلان اي في ذاتين كالقتل الصادر من زيد وعمرو فانه يوجب القصاص على كل واحد منهما ولا يتاتى ذلك في الذات الواحدة لاستحالة اجتماع المثلين وقد يعلل بها معلولان مختلفان يجوز اجتماعهما كالحيض فانه علة لتحريم القراءة ومس المصحف والصوم والصلاة وقد يعلل بها معلولان متضادان لكن بشرطين متضادين كالجسم يكون علة للسكون بشرط البقاء في الحيز وللحركة بشرط الانتقال عنه وقد اقتصر المصنف على هذا القسم الاخير وانما اشترطنا فيه حصول الشرطين المتضادين لانه ان لم يكن للمعلولين شرط اصلا او كان لهما شرط واحد او شرطان مختلفان فانه يلزم منهما اجتماع الضدين وهو محال واعلم انه يشترط في العلة ايضا شرطان احدهما ان لا يكون دليلها متناولا لحكم الفرع كما لو قال في السفرجل مطعوم فيجري فيه الربا قياسا على البر ثم يستدل على كون الطعم علة لتحريم الربا في البر بقوله عليه الصلاة والسلام لا تبيعوا الطعام بالطعام وسيأتي مثله في الحكم ايضا وهذا الشرط اختاره ابن الحاجب ونقله الامدي عن بعضهم وتوقف فيه الثاني ما ذكره الامدي وابن الحاجب ان لا يكون العلة المستنبطة من الحكم المعلل بها مما يرجع على الحكم الذي استنبطت منه بالابطال وذلك كتعليل وجوب الشاة في الاربعين بدفع حاجة الفقراء فانها تقتضي جواز اخراج القيمة ويلزم من جواز اخراج القيمة عدم وجوب الشاة وانما قلنا لا يجوز لان ارتفاع الاصل المستنبط منه يوجب ابطال العلة المستنبطة لتوقفها عليه على اعتباره قال

الفصل الثاني في الاصل والفرع اما الاصل فشرطه ثبوت الحكم فيه بدليل غير القياس لانهما
ان اتحدا في العلة فالقياس على الاصل الاول وان اختلفا لم ينعقد الثاني وان لم يتناول دليل الاصل
الفرع والا لضاع القياس وان يكون حكم الاصل معللا بوصف معين وغير متاخر عن حكم الفرع
اذا لم يكن لحكم الفرع دليل سواه اقول لما فرغ من الكلام على العلة التي هي احد اركان القياس
شرع في الكلام على الركنين الباقيين وهما الاصل والفرع فاما الاصل فذكر له خمسة شروط
الاول ثبوت حكمه وهو واضح الثاني ان يكون ذلك الحكم ثابتا بدليل من الكتاب او السنة او اتفاق
الامة فان كان متفقا عليه بينهما فقط ويعبر عنه بالقياس المركب ففي صحة القياس عليه مذهبان حكاهما
في الاحكام واختار ابن الحاجب انه لا يصح قال ومحله عند اختلافهما في العلة او في وصف الحكم المستدل
عليه هل له وجود في الاصل ام لا فلو سلم الخصم انها العلة وانها موجودة او اثبت المستدل انها موجودة
انتهض الدليل على الخصم وان كان مذهبا لاحدهما فقط فهو على قسمين احدهما ان يكون مذهبا للمستدل
دون المعترض وذلك بان يكون المستدل قد اثبت حكمه بالقياس على شيء كان يكن لكن فانه لا يصح
القياس عليه عند الجمهور خلافا للحنابلة وابي عبد الله البصري واليه اشار بقوله بدليل غير القياس
مثاله قول القائل السفرجل مطعوم فيكون ربويا بالقياس على التفاح ثم نقيس التحريم في التفاح
عند توجه منعه على البر بجامع الطعم ايضا وكذلك قول القائل الجذام عيب يفسخ به البيع فيفسخ
النكاح قياسا على الرتق وهو استداد محل الجماع والجامع هو الفسخ بالعيب ثم نقيس الرتق عند توجه
منعه على الجب بجامع فوات الاستمتاع وانما قلنا لا يجوز لان القياسين ان اتحدا في العلة كما في
المثال الاول فيكون قياس الفرع الثاني انما هو على الاصل الاول دون الاصل الثاني وحينئذ فيكون
ذكر الاصل الثاني لغوا وان اختلفا في العلة كما في المثال الثاني لزم ان لا ينعقد القياس الثاني لان
علة ثبوت الحكم في الفرع الاول الذي هو اصل للقياس الثاني هو الوصف الجامع بين الاصل الاول
وفرعه وهي غير موجودة في الفرع الثاني وايضا فالحكم في الفرع المتنازع فيه اولا وهو فسخ النكاح بالجذام
انما يثبت بما يثبت به حكم اصله فاذا كان حكم اصله وهو الرتق ثابتا بعلة اخرى وهي العلة التي
استنبطت من الاصل الاخر فيمتنع تعدية الحكم بغيرها وان جوزنا تعليل الحكم بعلتين مستنبطتين
لان ذلك الغير لم يثبت اعتبار الشارع له لكون الحكم الثابت معه ثابتا بغيره بالاتفاق واذا
كان غير معتبر امتنع ترتب الحكم عليه القسم الثاني ان يكون مقبولا عند المعترض ممنوعا عند
المستدل فالقياس باطل كما قاله الآمدي وابن الحاجب لان هذا القياس يتضمن اعتراف المستدل

بالخطا

بالخطا في الاصل لوجود العلة فيه مع عدم الحكم فلا يصح منه بناء الفرع عليه فان جعله الزاما للمعترض
فقال هذا هو عندك علة للحكم في الاصل وهو موجود في محل النزاع فيلزمك الاعتراف بحكمه والا فيلزم
ابطال المعنى وانتقاضه لتخلف الحكم عنه من غير مانع ويلزم من ابطال التعليل به امتناع اثبات الحكم
به في الاصل فهو ايضا فاسد لان الخصم له ان يقول الحكم في الاصل ليس عندي ثابتا بهذا الوصف
ومعتقدي فليس تصويبه في الاصل بتخطئته في الفرع باولى من العكس قاله الآمدي الشرط الثالث
ان لا يكون الدليل الدال على حكم الاصل متناولا للفرع لانه لو تناوله لكان اثبات الحكم في الفرع بذلك الدليل
لا بالقياس وحينئذ فيضيع القياس هكذا علله المصنف تبعا للحاصل وعلله الامام والآمدي بانه لو تناوله
لم يكن جعل احدهما اصلا والاخر فرعا باولى من العكس الشرط الرابع ان يكون حكم الاصل معللا بعلة
معينة غير مبهمة لان الحاق الفرع بالاصل لاجل وجود العلة يستدعي العلم بحصول العلة متوقف على
تعليل حكم الاصل وعلى تعيين علته الشرط الخامس ان يكون حكم الاصل غير متاخر عن حكم الفرع اذا
لم يكن لحكم الفرع دليل سوى القياس لانه لو كان كذلك لكان يلزم ان يكون حكم الفرع قبل مشروعية الاصل
حاصلا من غير دليل وهو تكليف بما لا يطاق اللهم الا ان يذكر ذلك بطريق الالزام للخصم لا بطريق انشاء الحكم
فانه يقبل كما قاله الآمدي وابن الحاجب اما اذا كان للفرع دليل اخر غير القياس فانه لا يشترط تقدم حكم
الاصل عليه لان حكم الفرع قبل حكم الاصل يكون ثابتا بذلك الدليل وبعده يكون ثابتا به وبالقياس وغايته
ما يلزم ان تتوارد ادلة على مدلول واحد وهو غير ممتنع ومثاله قياس الشافعي ايجاب النية في الوضوء على
ايجابها في التيمم فان التيمم متاخر عن الوضوء لمشروعيته بعد الهجرة ومشروعية الوضوء قبلها ومع ذلك
فالقياس صحيح لان وجوب النية في الوضوء له دليل اخر وهو قوله عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات
نعم انما يتم ذلك في مثالنا اذا كان ورود الحديث قبل مشروعية الوضوء فان كان بعدها فلا لان المحذور
باق والى هذا كله اشار بقوله وغير متاخر وهو منصوب عطفا على خبر كان وهذا التفصيل قاله الامام
والمصنف واشار اليه الغزالي في المستصفى ولم يتعرض له الآمدي ولا ابن الحاجب بل اطلقا المنع قال
وشرط الكرخي عدم مخالفة الاصل او احد امور ثلاثة التنصيص على العلة والاجماع على التعليل مطلقا
وموافقة اصول اخر والحق انه يطلب الترجيح بينه وبين غيره وزعم عثمان البتي قيام ما يدل على جواز القياس
عليه وبشر المريسي الاجماع عليه او التنصيص على العلة وضعفهما ظاهر اقول لما ذكر المصنف
الشروط المعتبرة في الاصل اردفها بشروط اعتبرها فيه بعضهم منها هل يجوز القياس على ما يكون
حكمه مخالفا للاصول والقواعد الواردة من جهة الشرع كالعرايا ام لا فيه خلاف ذهب جماعة من

بيان التعليل

الشافعية والحنفية الى جواز القياس عليه مطلقا اذا عقل معناه وجزم الامدي بانه لا يجوز مطلقا وهو مقتضى كلام ابن الحاجب وقال الكرخي لا يجوز الا باحد امور ثلثه الاول تنصيص الشارع على علة حكمه لان تنصيصه على العلة كالتصريح بالقياس عليه الثاني ان تجمع الامة على تعليله فلا يكون من الاحكام التعبديه التي لا تعلل بالاتفاق ولا من الاحكام التي اختلف في تعليلها كالتطهر بالماء ثم اذا اجمعوا على التعليل فلا فرق بين ان يتفقوا على تعيين العله ام يختلفوا فيها واليه اشار بقوله مطلقا والثالث ان يكون القياس عليه موافقا لاصول اخر والحق عند الامام واتباعه ومنهم المصنف انه يجب على المجتهد ان يطلب الترجيح بين القياس على هذا الاصل الذي خالف باقي الاصول وبين القياس على اصول اخر بما يمكن الترجيح به من الطرق المذكوره في ترجيح الاقيسه فعلى هذا قال الامام هذا الاصل الذي ورد على خلاف قياس ساير الاصول ان كان دليلا مقطوعا به كان اصلا بنفسه فيكون القياس عليه كالقياس على غيره فيرجح المجتهد بينهما وان لم يكن مقطوعا به فان كانت علته منصوصه فيجب الترجيح بينهما ايضا لان القياس على الاصول يختص بما طريق حكمه معلوم وان كان طريق علته غير معلومه وهذا القياس بالعكس فيتعادلا وان لم تكن علته منصوصه فالقياس على باقي الاصول اولى وهذه الصوره الاخيره وارده على المصنف وللشافعي في هذه المسله اختلاف تقدم ذكره في اوايل القياس وزعم عثمان البتي انه لا يقاس على اصل حتى تقوم دليل على جواز القياس عليه بخصوصه وعبر صاحب الحاصل عن هذا بقوله وزعم عثمان البتي اشتراط قيام ما يدل على جواز القياس فتبعه المصنف على عبارته ولكنه نسي لفظه اشتراط ولا بد منها قال القرافي والمراد من ورود الدليل انما هو على الباب من حيث هو لا على المسله المقاس عليها بخصوصها فان كانت المسله من مسايل النكاح فلا بد من ورود دليل يدل على جواز القياس في النكاح وان كانت من مسايل الطلاق فلا بد من دليل يدل على جواز القياس فيه قوله وشرط المريسي اي وزعم بشر المريسي ان شرط الاصل انعقاد الاجماع على كون حكمه معللا او ثبوت النص على عين تلك العله هذا لفظ المحصول وكلام المصنف يخالفه من وجهين احدهما في اشتراط الاجماع على الاصل والموقع له فيه انما هو صاحب الحاصل فانه قال زعم بشر المريسي ان شرط القياس ان يكون حكم الاصل مجمعا عليه والعله منصوصه هذا لفظه والثاني في اشتراطه احد الامرين والموقع له فيه هو صاحب التحصيل قوله وضعفهما ظاهر يعني مذهب البتي ومذهب المريسي فان عموم قوله تعالى فاعتبروا ينفي هذه الشروط وكذلك عمل الصحابه وذهب قوم الى ان المحصور بالعدد لا يجوز القياس عليه حتى قالوا في قوله عليه الصلاه والسلام خمس يقتلن في الحل والحرم انه لا يقاس عليه قال في المحصول والحق جوازه لما قلناه وقد قدم المصنف في اوايل القياس

قال الشارح عثمان هو عثمان ... مسمى بالبتي ... البتي كان من اهل البصرة

مذاهب اخرى يناسب هذين المذهبين فلو جمع الكل في موضع واحد لكان اولى قال واما الفرع فشرطه وجود العله فيه بلا تفاوت وشرط العلم به والدليل على حكمه اجمالا ورد بان الظن يحصل دونهما اقول يشترط في الفرع ان يوجد فيه علة مماثلة لعلة الاصل اما في عينها كقياس النبيذ على الخمر بجامع الشدة المطربة او في جنسها كقياس وجوب القصاص في الاطراف على القصاص في النفس بجامع الجناية وشرط المصنف ايضا ان لا تتفاوت العلتان اي لا في الماهية ولا في الزيادة ولا في النقصان كما صرح به في المحصول وهو مخالف لما تقدم من كون القياس قد يكون مساويا وقد يكون اولى وقد يكون اخفى وانما اشترطنا المماثلة لان القياس كما تقدم عبارة عن اثبات مثل حكم الاصل في الفرع وانما يتصور ذلك عند مماثلة الوصف الموجود في الفرع للوصف الموجود في الاصل والا لم يحصل بين الحكمين تماثل واذا وجب تماثل الوصفين وجب عدم التفاوت بينهما وهو المطلوب وشرط بعضهم حصول العلم بوجود العله في الفرع وزعم ان ظن وجوده لا يكفي وشرط ابو هاشم ان يكون الحكم في الفرع قد دل عليه الدليل اجمالا حتى يدل القياس على تفصيله قال ولولا ان الشرع ورد بميراث الجد جمله والا لم يستعمل الصحابه القياس في توريثه مع الاخوه والى هذين الشرطين الضعيفين اشار المصنف بقوله وشرط كذا وكذا وهو مبني للمفعول ثم رد المصنف هذين الشرطين بان ظن وجود الحكم في الفرع حاصل عند ظن وجود العله فيه من غير وجود الشرطين المذكورين والعمل بالظن واجب وشرط الامدي وابن الحاجب ان لا يكون حكم الفرع منصوصا عليه وادعى الامدي انه لا خلاف فيه قال لان كلا منهما اذا كان منصوصا عليه فليس قياس احدهما على الاخر اولى من العكس وهذا الشرط نقله الامام عن بعضهم ثم نقل عن الاكثرين انه لا يشترط قال لان ترادف الادله على المدلول الواحد جايز قال تنبيه يستعمل القياس على وجه التلازم ففي الثبوت يجعل حكم الاصل ملزوما وفي النفي نقيضه لازما مثل لما وجبت الزكوه في مال البالغ للمشترك بينه وبين مال الصبي وجبت في ماله ولو وجبت في الحلي لوجبت في اللالي قياسا عليه واللازم منتف فالملزوم مثله اقول اعلم ان اهل الزمان يستعملون القياس الشرعي على وجه التلازم اي على النوع المسمى عند المنطقيين بالقياس الاستثنائي فيثبتون به الحكم تاره وينفونه اخرى فاراد المصنف التنبيه عليه في اخر القياس فلذلك سماه تنبيها فطريق استعماله انه ان كان المقصود اثبات الحكم فيجعل حكم الاصل ملزوما لحكم الفرع ويجعل العله المشتركه بين الاصل والفرع دليلا على الملازمه وحينيذ فيلزم من ثبوت حكم الاصل ثبوت حكم الفرع لانه يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم وان كان المقصود نفي الحكم فيجعل حكم الفرع ملزوما ونقيض حكم الاصل لازما

ويجعل العلة المشتركة دليلا على الملازمة ايضا وحينئذ فيلزم من نفي اللازم نفي الملزوم مثال الاول ان يعدل عن قول القايل تجب الزكوة على الصبي قياسا على البالغ بجامع ملك النصاب او دفع حاجة الفقير الى قولك لما وجبت الزكاة في مال البالغ للعلة المشتركة بينه وبين مال الصبي وهي ملك النصاب او دفع حاجة الفقير لزم ان تجب في مال الصبي فقد جعلنا ما كان اصلا ملزوما لما كان فرعا وجعلنا العلة الجامعة دليلا على التلازم ومثال الثاني ان يعدل عن قول القايل لا زكاة في الحلي قياسا على اللالي بجامع الزينة الى قولنا لو وجبت الزكوة في الحلي لوجبت في اللالي واللازم منتف لانها لا تجب في اللالي فالملزوم مثله ووجه الملازمة اشتراكهما في الزينة ولما كانت المقدمة المنتجة في المثال الاول انما هو اثبات الملزوم استعمل المصنف فيه لفظ لما الافادتها ذلك ولما كانت المقدمة المنتجة في المثال الثاني انما هو نفي اللازم استعمل المصنف فيه لفظ لو لكونها دالة على امتناع الشي لامتناع غيره **قال الكتاب الخامس في دلايل اختلف فيها** وفيه بابان **الباب الاول** في المقبوله وهي ستة **الاول** الاصل في المنافع الاباحة لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده احل لكم الطيبات وفي المضار التحريم لقوله عليه السلام لا ضرر ولا اضرار في الاسلام قيل على الاول اللام تجي لغير النفع كقوله تعالى وان اسأتم فلها وقوله ولله ما في السموات قلنا مجاز لاتفاق ائمة اللغة على انها للملك ومعناه الاختصاص النافع بدليل قولهم الجل للفرس قيل المراد الاستدلال قلنا هو حاصل من نفسه فيحمل على غيره **اقول** لما فرغ من الكتب الاربعة المعقودة للادلة الاربعة المتفق عليها شرع في كتاب اخر لبيان الادلة المختلف فيها وجعله مشتملا على بابين الاول في المقبول منها والثاني في المردود فاما المقبول فستة **الاول** الاصل في الاشيا النافعة هي الاباحة وفي الاشيا الضارة اي مولمات القلوب هو الحرمة وهذا انما هو بعد ورود الشرع بمقتضى الادلة الشرعية واما قبل وروده فالمختار الوقف كما تقدم ثم **استدل** المصنف على اباحة المنافع بثلث ايات الاية الاولى قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا ووجه الدلالة ان الباري تعالى اخبر بان جميع المخلوقات الارضية للعباد لان ما موضوعة للعموم لا سيما وقد اكدت بقوله جميعا واللام في لكم تفيد الاختصاص على جهة الانتفاع للمخاطبين الا ترى انك اذا قلت الثوب لزيد فان معناه انه مختص بنفعه وحينئذ فيلزم من ذلك ان يكون الانتفاع بجميع المخلوقات مأذونا فيه شرعا وهو المدعى **الثانية** قوله تعالى قل من حرم زينة الله

قديم

التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق وجه الدلالة ان هذا الاستفهام ليس على حقيقته بل هو للانكار وحينئذ فيكون الباري تعالى انكر تحريم الزينة التي يختص بنا الانتفاع بها بمقتضى اللام كما تقدم وانكار التحريم يقتضي انتفا التحريم والا لم يجز الانكار واذا انتفت الحرمة تعينت الاباحة وفيه نظر فقد تقدم في اوايل الكتاب ان انتفا الحرمة لا توجب الاباحة **الاية الثالثة** قوله تعالى احل لكم الطيبات وجه الدلالة ان اللام في لكم تدل على ان الطيبات مخصوصة بنا على جهة الانتفاع كما تقدم وليس المراد بالطيبات هو المباحات والا يلزم التكرار بل المراد بها ما تستطيبه النفس لان الاصل عدم معنى ثالث **واما** المضار فاستدل المصنف على تحريمها بقوله عليه الصلاة والسلام لا ضرر ولا اضرار في الاسلام وجه الدلالة ان الحديث يدل على نفي الضرر مطلقا لان النكرة المنفية تعم وهذا النفي ليس واردا على الامكان والا الوقوع قطعا بل على الجواز واذا انتفى الجواز ثبت التحريم وهو المدعى **قوله** قيل على الاول اي اعترض الخصم على بيان الاصل الاول وهو اباحة الانتفاع بوجهين **احدهما** انا لا نسلم ان اللام في اللغة للاختصاص النافع فانها قد تجي لغير النفع كقوله تعالى وان اسأتم فلها وقوله تعالى ولله ما في السموات وما في الارض اما في الاية الاولى فلانها للاختصاص الضرر لا للاختصاص النفع واما في الاية الثانية فلتنزهه تعالى عن الانتفاع به **واجاب** المصنف بان استعمال اللام في غير النفع مجاز لاتفاق ائمة اللغة على ان اللام موضوعة للملك ومعنى الملك هو الاختصاص النافع لا حقيقته المعروفة والا لم يجي قولهم الجل للفرس فيلزم منه ان تكون اللام حقيقة في الاختصاص النافع وحينئذ فيكون استعمالها في غيره مجازا لانه خير من الاشتراك وللقايل ان **يقول** هذا ينافي ما ذكره في القياس من كون اللام حقيقة في التعليل وايضا فان اهل اللغة لم يخصوها بالملك ولا بالاختصاص النافع بل قالوا انها للملك وما يشبه الملك وهو الاختصاص ولم تقيد الاختصاص بكونه نافعا **واما** قولهم الجل للفرس فهو انما يدل على صحة استعمالها فيه لا على نفي استعمالها في الاختصاص الذي لا نفع

اض

فانه يحتمل ان تكون موضوعة لمطلق الاختصاص ودعواه اولى لما فيه من عدم الاشتراك والمجاز **الاعتراض الثاني** سلمنا ان اللام للاختصاص النافع لكن ذلك الاختصاص الذي افادته ليس بعام بل هو مطلق والمطلق يصدق بصورة وتلك الصورة حاصلة هنا فان الاستدلال بالمخلوقات على وجود الصانع نفع عظيم واجاب المصنف بان الاستدلال على الصانع حاصل لكل عاقل من نفسه فانه يصح ان يستدل من نفسه على خالقه فينبغي حمل الانتفاع الوارد في الايات على غير الاستدلال تكثيرا للفايدة وفرارا من تحصيل الحاصل **قال** الثاني الاستصحاب حجة خلافا للحنفية والمتكلمين لنا ان ما ثبت ولم

يظهر زواله ظن بقاوه ولولا ذلك لما تقررت المعجزه لتوقفها على استمرار العادة ولم تثبت الاحكام الثابته
في عهده عليه الصلاه والسلام لجواز النسخ ولكان الشك في الطلاق كالشك في النكاح ولان الباقي يستغني
عن سبب او شرط جديد بل يكفيه دوامهما دون الحادث ويقل عدمه لصدق عدم الحادث على ما لا
نهايه له فيكون راجحا **اقول** الدليل الثاني من الادله المقبوله استصحاب الحال وهو عباره عن الحكم
بثبوت امر في الزمان الثاني بنا على ثبوته في الزمان الاول والسر فيه ان الطلب على القاعد ومعناه ان
المناظر يطلب الان صحة ما مضى كما استدل الشافعيه على ان الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء بان
ذلك الشخص كان على الوضو قبل خروجه اجماعا فيبقى على ما كان عليه وهو حجه عند الامام والامدي
واتباعهما خلافا لجمهور الحنفيه والمتكلمين **قوله** الثاني اي الدليل على انه حجه وجهان احدهما ان ما ثبت في
الزمان الاول من وجود امر او عدمه ولم يظهر زواله لا قطعا ولا ظنا فانه يلزم بالضرورة ان يحصل الظن
ببقايه كما كان والعمل بالظن واجب **قال** المصنف ولولا ذلك اي ولولا ان ما ثبت في الزمان الاول
على الوجه المذكور يكون مظنون البقا في الزمان الثاني لكان يلزم منه ثلثه امور باطلة بالاتفاق احدها
ان لا تتقرر معجزه اصلا لان المعجزه امر خارق للعاده وخرق العادة موقف على استمرار العادة
فانه لو لم تتوقف على استمرارها لجاز تغيرها ولا تكون المعجزه خارقه للعادة واستمرار العاده موقوف
على ان الاصل بقا ما كان على ما كان فانه لا معنى للعادة الا ان تكرر وقوع الشي على وجه مخصوص يقتضي
اعتقاد انه لو وقع لم يقع الا على ذلك الوجه فلو كان اعتقاد وقوعه على الوجه المخصوص يساوي اعتقاد
وقوعه على خلاف ذلك الوجه لم تكن المعجزه خارقه للعادة الثاني ان لا تثبت الاحكام الثابته في
عهد النبي صلى الله عليه وسلم بالنسبه الينا لجواز النسخ فانه اذا لم يحصل الظن من الاستصحاب يكون
بقاوها مساويا بالجواز نسخها وحينيذ فلا يمكن الجزم بثبوتها والا يلزم الترجيح من غير مرجح الثالث
ان يكون الشك في الطلاق كالشك في النكاح لتساويهما في عدم حصول الظن بما مضى وحينيذ
فيلزم ان يباح الوطي فيهما او يحرم فيهما وهو باطل اتفاقا بل يباح للشاك في الطلاق دون
الشاك في النكاح الدليل الثاني ان بقا الباقي راجح على عدمه واذا كان راجحا وجب العمل
اتفاقا وهو المدعى ووجه رجحانه من وجهين احدهما ان الباقي يستغني عن السبب والشرط الجديد
لان الاحتياج اليهما انما هو لاجل الوجود والوجود قد حصل لهذا الباقي ولا يحتاج حينيذ اليهما والا لزم
تحصيل الحاصل بل يكفيه دوامهما بخلاف الامر الذي يحدث فانه لا بد له من سبب وشرط جديدين
فيكون عدم الباقي كذلك لانه من الامور الحادثه وما لا يفتقر ارجح من المفتقر فيكون البقا ارجح من

العدم وهو المدعى وانما قيد السبب والشرط بكونهما جديدين لان الباقي يحتاج في استمرار وجوده
الى دوام سببه وشرطه الثاني ان عدم الباقي يقل بالنسبه الى عدم الحادث لان عدم الحادث يصدق
على ما لا نهايه له واما عدم الباقي فمتناه لان عدم الباقي مشروط بوجود الباقي والباقي متناه واذا كان
عدم الباقي اقل من عدم الحادث كان وجوده اكثر من وجوده فيكون ارجح **فرع** مذكور في المحصول
هنا المتعلقه بالاستصحاب وهو ان نافي الحكم هل عليه دليل ام لا فقال بعضهم هو مطالب به واختاره ابن
الحاجب وقيل لا وقيل ان كان في العقليات فهو مطالب وان كان في الشرعيات فلا وفصل الامام
فقال ان ارادوا انه لا دليل عليه هو ان العلم بذلك العدم الاصلي يوجب ظن دوامه في المستقبل
فهذا حق وان ارادوا به غيره فهو باطل لان العلم بالنفي او الظن لا يحصل الا بموثر وللامدي تفصيل
يطول ذكره **قال** الثالث الاستقرا مثاله الوتر يودي على الراحله فلا يكون واجبا لاستقرا
الواجبات وهو يفيد الظن والعمل به لازم لقوله عليه الصلاه والسلام نحن نحكم بالظاهر **اقول**
قد تقدم الكلام على لفظ الاستقرا في الكلام على التكليف بالمحال وهو ينقسم الى تام وناقص فالتام اثبات
حكم كلي في ماهيه لاجل ثبوته في جميع جزئياتها والناقص وهو مقصود المصنف هو اثبات حكم كلي في ماهيه
لثبوته في بعض افرادها وهذا لا يفيد القطع لجواز ان يكون حكم ما لم يستقرا من الجزئيات على خلاف ما
استقري منها قال في المحصول وكذا لا يفيد ايضا الظن على الاظهر وخالفه صاحب الحاصل فجزم بانه
يفيد وتبعه عليه المصنف وعلى هذا فيختلف الظن باختلاف كثرة الجزئيات المستقراه وقلتها ويجب
العمل به لقوله عليه الصلاه والسلام نحن نحكم بالظاهر ومثاله ذلك استدلال بعض الشافعيه
على عدم وجوب الوتر بان الوتر يودى على الراحله وكل ما يودى على الراحله لا يكون واجبا اما المقدمه
الاولى فبالاجماع واما الثانيه فباستقرا وظايف اليوم والليله ادا وقضا **فان قيل** الوتر كان واجبا
على النبي صلى الله عليه وسلم ومع ذلك فانه كان يصليه على الراحله **فالجواب** ما قاله القرافي وهو ان
النبي صلى الله عليه وسلم فعل ذلك في السفر والوتر لم يكن واجبا عليه الا في الحضر **قال**
الرابع اخذ الشافعي رضي الله عنه باقل ما قيل اذا لم يجد دليلا كما قيل دية الكتابي الثلث وقيل النصف
وقيل الكل بنا على الاجماع والبراءه الاصليه قيل يجب الاكثر ليتيقن الخلاص قلنا حيث يتيقن الشغل
والزايد لم يتيقن **اقول** الدليل الرابع من الادله المقبوله الاخذ باقل ما قيل وقد اعتمد عليه
الشافعي رضي الله عنه في اثبات الحكم اذا كان الاقل جزءا من الاكثر ولم يجد دليلا غيره كما في دية
الكتابي فان العلما اختلفوا فيها على ثلثه اقوال فقال بعضهم انها مثل دية المسلم وقال المالكيه نصف

دشتنوف لنا الحنفيه مثل دية فاختار الشافعي المذهب الاول وهو ايجاب الثلث بناء على الاجماع والبراة
الاصلية اما الاجماع فان كل واحد من المخالفين يوجبه فان ايجاب الاكثر يستلزم ايجاب الاقل حتى لو
فرضنا ان بعضهم قال لا يجب فيه شي اصلا لم يكن ايجاب الثلث مجمعا عليه لكونه قول بعض الامة واما البراة
الاصليه فانها تقتضي عدم وجوب الزيادة اذ هي دالة على عدم الوجوب مطلقا لكن ترك العمل بها في الثلث
للاجماع فبقي ما عداه على الاصل فتلخص ان الحكم بالاقتصار على الاقل مبني على مجموع هذين الشيئين كما قرره
الامام والامدي لا على الاجماع وحده كما ظنه ابن الحاجب بل الاجماع وحده انما هو دليل على ايجاب
الثلث خاصة **قول** المصنف بناء على الاجماع والبراة تعليل لقوله اخذ الشافعي **وقوله** اذا لم يجد
دليلا سواه اي فان وجد الشافعي لم يتمسك بالاقل لان ذلك الدليل ان دل على ايجاب الاكثر فواضح
ولذلك لم ياخذ الشافعي بالاكثر بالثلثه في انعقاد الجمعه وفي الغسل من ولوغ الكلب لقيام الدليل على
الاكثر وان دل على الاقل كان الحكم بايجابه لاجل هذا الدليل لا لاجل الرجوع الى اقل ما قيل هكذا قاله في
المحصول فلذلك اطلق المصنف هذا الشرط وفي القسم الثاني منه نظر لانه يقتضي امتناع اجتماع الدليلين
وليس كذلك **قوله** قيل يجب الاكثر اي اعترض بعضهم على الشافعي في اخذه بالاقل فقال ينبغي ايجاب
الاكثر ليتيقن المكلف الخلاص عما وجب عليه واجاب المصنف بانه انما يجب ذلك حيث تيقنا شغل
الذمة به والزايد على الاقل لم نتيقن فيه ذلك لانه لم ينتصب عليه دليل **قال** الخامس المناسب
المرسل ان كانت المصلحة ضروريه قطعيه كليه كتترس الكفار الصائلين باسارى المسلمين اعتبر والا
فلا واما مالك فقد اعتبره مطلقا لان اعتبار جنس المصالح يوجب ظن اعتباره ولان الصحابه رضي
الله عنهم قنعوا بمعرفة المصالح **اقول** سبق في الباب الثاني من كتاب القياس ان المناسب
قد يعتبره الشارع وقد يلغيه وقد لا يعلم حاله وهذا الثالث هو المسمى بالمصالح المرسله ويعبر
عنه بالمناسب المرسل وسبق هناك حكم القسمين الاولين واما الثالث فسبق تعريفه دون تفصيل
حكمه وفيه ثلثة مذاهب احدها انه غير معتبر مطلقا قال ابن الحاجب وهو المختار وقال ابن الحاجب
انه الحق الذي اتفق عليه الفقها والثاني انه حجة مطلقا وهو مشهور عن مالك واختاره امام
الحرمين قال ابن الحاجب وقد نقل ايضا عن الشافعي ولكن قال امام الحرمين الا انه شرط فيه ان
يكون تلك المصالح مشبهه بالمصالح المعتبره والثالث وهو راي الغزالي واختاره المصنف
انه ان كانت المصلحة ضروريه قطعيه كليه اعتبرت والا فلا فالضروريه هي التي يكون من احدى
الضروريات الخمس وهي حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسب واما القطعيه فهي

التي

التي يجزم بحصول المصلحة فيها والكليه هي التي تكون موجبه لفائدة عامة للمسلمين ومثال ذلك
ما اذا صال علينا كفار تترسوا باسارى المسلمين وقطعنا بانا لو امتنعنا عن الترس لصدمونا
واستولوا على ديارنا وقتلوا المسلمين كافة حتى الترس ولو رمينا الترس لقتلنا مسلما من غير
ذنب صدر منه فان قتل الترس والحالة هذه مصلحة مرسله لكونه لم يعهد في الشرع جواز قتل مسلم بلا ذنب
ولم يقم ايضا دليل على عدم جواز قتله عند اشتماله على مصلحة عامة للمسلمين لكنها مصلحة ضروريه قطعيه
كليه فلذلك يصح اعتبارها اي يجوز ان يودي اجتهاد مجتهد الى ان يقول هذا الاسير مقتول بكل حال
فحفظ كل المسلمين اقرب الى مقصود الشرع من حفظ مسلم واحد فان لم تكن المصلحة ضروريه بل كانت
من المصلحيات او التتمات فلا اعتبار بها كما اذا تترس الكفار في قلعة بمسلم فانه لا يحل رميه اذ لا ضرورة
فيه فان حفظ ديننا غير موقوف على استيلائنا على تلك القلعة وكذلك ان لم تكن قطعيه كما اذا لم نقطع
بتسليط الكفار علينا عند عدم رمي الترس ولم تكن كليه كما لو اشرفت السفينة على الغرق وظننا
نجاة الذين فيها لو رمينا واحدا منهم في البحر فانه لا يجوز الرمي لان نجاة اهل السفينة ليست مصلحة كليه وكذلك
لا يجوز لجماعة وقعوا في مخمصة اكل واحد منهم بالقرعة لكون المصلحة جزئيه **قوله** لان اعتبار اي احتج
مالك بوجهين احدهما ان الشارع اعتبر جنس المصالح في جنس الاحكام كما مر في القياس واعتبار
جنس المصالح يوجب ظن اعتبار هذه المصلحة لكونها فردا من افرادها الثاني ان من تتبع احوال
الصحابه رضي الله عنهم قطع بانهم كانوا يقنعون في الوقائع بمجرد المصالح ولا يبحثون عن امر اخر
فكان ذلك اجماعا منهم على قبولها والمصنف قد تبع الامام في عدم الجواب عن هذين الدليلين وقد
يجاب عن الاول بانه لو وجب اعتبار المصالح المرسله لاشتراكها للمصالح المعتبره في كونها مصالح
لوجب الغاوها ايضا لاشتراكها مع المصالح الملغاة في ذلك فيلزم الغاوها واعتبارها وهو
محال وعن الثاني انا لا نسلم اجماع الصحابه عليه بل انما اعتبروا من المصالح ما اطلعوا على اعتبار الشارع
لنوعه او جنسه القريب ولم يصرح الامام بمختاره في هذه المسلة **قال** السادس
فقد الدليل بعد التفحص البليغ يغلب ظن عدمه وعدمه يستلزم عدم الحكم لامتناع تكليف الغافل
اقول الدليل السادس من الادله المقبوله عند المصنف الاستدلال على عدم الحكم بعدم ما يدل
عليه وتقريره ان يقال فقدان الدليل بعد التفحص البليغ يغلب ظن عدمه اعني عدم الدليل
وظن عدمه يوجب ظن عدم الحكم اما المقدمه الاولى فواضحه واما الثانيه فلان عدم الدليل يستلزم عدم
الحكم اذ لو ثبت حكم شرعي ولم يكن عليه دليل لكان يلزم منه تكليف الغافل وهو ممتنع فيتعين فقدان

الدليل بعد الفحص البليغ يوجب ظن عدم الحكم والعمل بالظن واجب والمراد بعدم الحكم هنا عدم التعلق
لا عدم ذاته فان الاحكام قديمة عندنا وهذه التي اختارها المصنف نقلها في المحصول عن بعض
الفقها ولم يصرح بموافقته قال الباب الثاني في المردودة الاول
الاستحسان قال به ابو حنيفة وفسر بانه دليل ينقدح في نفس المجتهد وتقصر عنه عبارته ورد
بانه لا بد من ظهوره ليتميز صحيحه من فاسده وفسره الكرخي بانه قطع المسئلة عن نظايرها لما هو اقوى
كتخصيص ابي حنيفة قول القايل مالي صدقة بالزكوي لقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة وعلى هذا
فالاستحسان تخصيص وابو الحسين بانه ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ
لاقوى يكون كالطاري تخرج التخصيص ويكون حاصله تخصيص العلة اقول شرع المصنف
في بيان الادلة المردودة فذكر منها ستة احدها الاستحسان وقد قال به ابو حنيفة وكذا الحنابلة
كما قاله الامدي وابن الحاجب وانكره الجمهور لظنهم انهم يريدون به الحكم بغير دليل حتى قال الشافعي من
استحسن فقد شرع اي وضع شرعا جديدا قال في المحصول وليس الخلاف في جواز استعمال
لفظ الاستحسان لوروده في الكتاب كقوله تعالى وامر قومك ياخذوا باحسنها وفي السنة كقوله
صلى الله عليه وسلم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وفي الفاظ المجتهدين كقول الشافعي في
المتعة استحسن ان تكون ثلثين درهما بل ان الخلاف انما هو في المعنى وحينيذ فلا بد من تفسيره
ليمكن قبوله او رده وهو استفعال من الحسن يطلق على ما يميل اليه الانسان ويهواه من الصور والمعاني
وان كان مستقبحا عند غيره وليس هذا محل الخلاف لاتفاق الامة قبل ظهور المخالفين على امتناع
القول في الدين بالتشهي فيكون محل الخلاف فيما عدا ذلك وقد اختلف المتاخرون في التعبير
عنه على عبارات كثيرة ذكر المصنف منها ثلثة احدها ولم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل بل الامدي
وابن الحاجب انه دليل ينقدح في نفس المجتهد وتقصر عنه عبارته فلا يقدر على اظهاره وابطله
المصنف بان الذي يقوم في نفس المجتهد قد يكون صحيحا وقد لا يكون فلا بد من ظهوره اي بيانه ليتميز
صحيحه عن فاسده ولقايل ان يقول ان اراد المصنف بوجوب اظهاره انه لا يكون دليلا حجة عن
المناظر فهذا واضح لكنه ليس محل الخلاف وان اراد ان المجتهد لا يثبت به الاحكام فهو ممنوع اللهم الا
ان يشك المجتهد في كونه دليلا فانه لا يجوز له العمل به التفسير الثاني قاله الكرخي انه قطع
المسئلة عن نظايرها لما هو اقوى اي هو ان يعدل الانسان عن ان يحكم في مسئلة بمثل ما حكم به في
نظايرها الى الحكم بخلافه لوجه اقوى يقتضي العدول عن الاول وذلك حيث دل دليل خاص على

اخراج

اخراج صورة مما دل عليه العام كتخصيص ابي حنيفة قول القايل مالي صدقة بالمال الزكوي دون غيره
فان الدليل الدال على وجوب الوفا بالنذر يقتضي وجوب التصدق بجميع امواله عملا باللفظ لكن هاهنا
دليل خاص يقتضي العدول عن هذا الحكم بالنسبة الى غير الزكوي وهو قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة
فان المراد بالمال في الاية هو الزكوي فكذلك في قول القايل مالي صدقة والجامع هو قرينة اضافة الصدقة
الى المال في الصورتين واعترض المصنف على هذا التفسير بانه يلزم ان يكون التخصيص استحسانا لانطباقه
عليه ولا نزاع في التخصيص ولو عبر المصنف بالعكس فقال وعلى هذا فالتخصيص استحسان كما عبر به لكان
اظهر التفسير الثالث قاله ابو الحسين انه ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه
اقوى منه يكون كالطاري على الاول فاشار بقوله ترك وجه من وجوه الاجتهاد الى ان الواقعة التي اجتهد
فيها المجتهد قد يكون لها وجوه كثيرة واحتمالات متعددة فياخذ المجتهد بواحد منها ثم انه يترك ذلك الوجه لما
هو اقوى به واحترز بقوله غير شامل شمول الالفاظ عن تخصيص العموم فان الوجه الاول فيه شامل شمول
الالفاظ واحترز بقوله يكون كالطاري على الاول عن ترك اضعف القياسين لاجل الاقوى فان اقواهما
ليس حكمه كالطاري قال فان كان طاريا عليه فهو الاستحسان ومثاله ذلك العنب فانه قد ثبت تحريم
بيعه بالزبيب سوا كان على راس الشجر ام لا قياسا على الرطب ثم ان الشارع ارخص في جواز بيع الرطب على
روس النخل بالتمر فقسنا عليه العنب وتركنا القياس الاول لكون الثاني اقوى فلما اجتمع في الثاني القوة
والطرو كان استحسانا وهذا التفسير يقتضي ان يكون العدول عن حكم القياس الى النص الطاري
عليه استحسانا وليس كذلك عند القايلين به واعترض عليه المصنف بان حاصله يرجع الى ان الاستحسان
هو تخصيص العلة وهو المعبر عنه بالنقض وليس ذلك مما انفرد به الحنفية كما سبق ايضاحه في القياس
وفي قول المصنف ان حاصله تخصيص العلة نظر بل حاصله كما قاله الامدي الرجوع عن حكم دليل
لطرو دليل اخر اقوى منه وهذا اعم من تخصيص العلة وقد تلخص من هذه المسئلة ان الحق ما قاله ابن
الحاجب واشار اليه الامدي انه لا يتحقق استحسان مختلف فيه قال الثاني قول
الصحابي حجة وقيل ان خالف القياس وقال في القديم ان انتشر ولم يخالف لنا قوله تعالى فاعتبروا
يمنع التقليد واجماع الصحابة على جواز مخالفة بعضهم بعضا وقاس الفروع على الاصول قيل اصحابي
كالنجوم قلنا المراد عوام الصحابة قيل اذا خالف القياس اتبع الخبر قلنا ربما خالف لما ظنه دليلا ولم يكن
اقول اتفق العلما كما قاله الامدي وابن الحاجب على ان قول الصحابي ليس بحجة على احد من
الصحابة المجتهدين وهل هو حجة على غيرهم حكى المصنف فيه اربعة اقوال احدها انه حجة مطلقا

وهو مذهب مالك واحد قولي الشافعي كما نقله الامدي وعلى هذا فهل يخص به عموم كتاب او سنة فيه
خلاف لاصحاب الشافعي حكاه الماوردي والثاني انه ان خالف القياس كان حجة والا فلا والثالث
ان يكون حجة بشرط ان ينتشر ولم يخالفه احد ونقله المصنف عن القديم والرابع وهو المشهور عن
الشافعي واصحابه انه لا يكون حجة مطلقا واختاره الامام والامدي واتباعهما كابن الحاجب والمصنف
وقد سبق في الاجماع قول ان اجماع الخلفاء الاربعة حجة وقول اخر ان اجماع الشيخين حجة فلذلك لم
يذكرهما المصنف هنا واعلم ان حكاية هذه الاقوال على الوجه الذي ذكره المصنف غلط لم يتنبه له
احد من الشارحين وسببه اشتباه مسئلة بمسئلة وذلك ان الكلام هنا في امرين احدهما ان
قول الصحابي هل هو حجة ام لا وفيه ثلثة مذاهب ثالثها ان خالف القياس كان حجة والا فلا الامر
الثاني اذا قلنا ان قول الصحابي ليس بحجة فهل يجوز للمجتهد تقليده فيه ثلثة اقوال للشافعي الجديد انه لا
يجوز مطلقا والثالث وهو قول قديم انه ان انتشر جاز والا فلا كذا صرح به الغزالي في المستصفى
والامدي في الاحكام وغيرهما وافردوا لكل حكم مسئلة وذكر الامام في المحصول نحو ذلك ايضا ثم توهم
صاحب الحاصل ان المسئلة الثانية ايضا في كونه حجة لكن المحصول في الصراحة ليس كالاحكام فصرح بما
توهمه فراى المصنف حالة اختصاره ان تفريق اقوال الحكم الواحد لا معنى له فاخذ حاصل المسئلتين
من الاقوال وجمعه في هذا الموضع فلزم منه ان القول المفصل بين الانتشار وعدمه لم يقل به في
الاحتجاج به فافهمه والعجب انما هو ممن تبع صاحب الحاصل فانه كيف يترجم مصنف مسئلة واحدة
مرتين ويوالي بين ترجمتين مستقلتين واعلم ان القول بجواز التقليد نص عليه في الام في مواضع
متعددة فهو اذا جديد لا قديم قوله لنا اي الدليل على كونه ليس بحجة مطلقا النص والاجماع والقياس
اما النص فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امر تعالى اولي الابصار بالاعتبار يعني الاجتهاد
وذلك ينافي التقليد لان الاجتهاد هو البحث عن الدليل والتقليد هو الاخذ بقول غيره من غير
دليل وفيه نظر لان القائلين بكونه حجة يمنعون كونه تقليدا ويجعلونه كسائر الادلة على ان صاحب
الحاوي وجماعة حكوا خلافا في ان الاخذ بقول النبي صلى الله عليه وسلم هل يسمى تقليدا ام لا واما
الاجماع فهو ان الصحابة اجمعوا على جواز مخالفة بعضهم بعضا فلو لم يكن مذهبهم حجة كان قول
الواحد منهم حجة لوقع الانكار على من خالفه منهم وهذا الدليل ليس على محل النزاع فان الخلاف في غير
الصحابة كما تقدم وقد يجاب عنه بانه اذا كان مذهبهم جواز مخالفة بعضهم بعضا فان لم يكن مذهبهم
حجة على غيرهم جاز لغيرهم مخالفة كل واحد منهم وان كان حجة جاز لغيرهم ذلك ايضا عملا بمخالفة كل

واحد

واحد منهم لان مذهبهم جواز مخالفة كل واحد منهم والفرض ان مذهبهم حجة واما القياس فهو
ان قول الصحابي ليس بحجة على غيره من المجتهدين في اصول الدين فلا يكون ايضا حجة في فروعها والجامع
بينهما تمكن المجتهد في الموضعين من الوقوف على الحكم بطريقه وهذا ايضا ضعيف لان المطلوب في الاصول
هو العلم بخلاف الفروع فان المطلوب فيها هو الظن وقد يحصل الظن بقول الصحابي ولا يحصل العلم
وحينئذ فيكون قوله حجة في الفروع دون الاصول واحتج غير المصنف بان الاصل في الادلة ان
لا تختص بقوم دون قوم وبان قولهم لم يكن حجة في زمانهم فكذلك بعدهم عملا بالاستصحاب
قوله قيل الى اخره اي احتج من قال انه حجة مطلقا بقوله عليه الصلاة والسلام اصحابي كالنجوم بايهم
اقتديتم اهتديتم جعل الاهتداء لازما للاقتداء باي واحد منهم كان فدل على كونه حجة والا لم يكن المقتدي
به مهتديا واجاب المصنف بان الخطاب هنا انما هو مع الصحابة لكونه خطاب مشافهة فاقتضى
دخول غيرهم ثم ان الصحابة المخاطبين بذلك لا يجوز ان يكونوا مجتهدين لكونه ليس محل الخلاف كما
تقدم فتعين ان يكون المراد منه ان العامي منهم اذا اقتدى باي مجتهد كان منهم اهتدى وهو صحيح
مسلم واجاب الامدي بان الخبر وان كان عاما في اشخاص الصحابة فلا دلالة فيه على عموم الاقتداء
في كل ما يقتدى به وعند ذلك فنقول يمكن حمله على الاقتداء بهم فيما يروونه وهذه العلة التي اشار
اليها قد تقدم الكلام عليها لكن ها هنا جهة تقتضي العموم المعنوي وهي ترتيب الحكم على الوصف
فان الاقتداء مرتب على كونهم صحابة واما من ذهب الى انه اذا خالف القياس كان حجة والا فلا فاحتج
بانه اذا خالف القياس فلا محمل له الا انه اطلع على خبر فاتبعه والا فيكون قد ترك القياس المامور
به واقتحمت عدالته وذلك باطل وحينئذ فيكون قوله حجة لاستلزامه الحجة لا لذاته واجاب
المصنف بانه ربما خالف القياس لشيء ظنه دليلا ولم يكن كذلك في نفس الامر واجاب غيره بانه يلزم
منه ان يكون مذهب الصحابي حجة على المجتهدين من الصحابة ايضا بعين ما قالوه ولم يتعرض المصنف
للقول المفصل بين ان ينتشر ام لا لكونه قد سبق الكلام عليه في الاجماع قال مسئلة
منعت المعتزلة تفويض الحكم الى راي النبي صلى الله عليه وسلم والعالم لان الحكم يتبع المصلحة وما ليس بمصلحة
لا يصير بجعله اليه مصلحة قلنا الاصل ممنوع وان سلم فلم لا يجوز ان يكون اختياره امارة المصلحة وجوز
لوقوعه موسى بن عمران لقوله عليه السلام بعدما انشدت ابنة النضر بن الحارث لو سمعت
ما قلت وسؤال الاقرع في الحج اكل عام فقال لو قلت ذلك لوجب ونحوه قلنا لعلها ثبتت بنصوص
محتملة الاستثناء وتوقف الشافعي اقول اختلفوا في انه هل يجوز ان يفوض الله تعالى الحكم

الى نبي او عالم بان يقول له احكم بما شئت فانك لا تحكم الا بالصواب فقالت المعتزلة لا يجوز وقال موسى بن عمران بجوازه ووقوعه وتوقف الشافعي رحمه الله في الجواز كما قاله الامام واتباعه واختاروه وهو مقتضى اختيار المصنف ايضا لانه اجاب عن ادلة الفريقين ومقتضى كلام ابن برهان في الاوسط انه مذهب الشافعي فانه قال كما حكاه القرافي عنه مذهبنا جواز هذه المسئلة ووقوعها واختار الامدي وابن الحاجب انه جائز غير واقع وقال ابو علي الجبائي في احد قوليه كما قاله الامدي انه يجوز للنبي دون غيره وهذه المسئلة قد جعلها الامام واتباعه عقب الادلة كما جعله المصنف وجعلها الامدي وابن الحاجب في كتاب الاجتهاد ووجه مناسبتها للاول انه اذا وقع تفويض الحكم الى النبي او العالم فيكون الاحكام بالنسبة اليه غير موقوفة على الدليل ويكون حكمه من جملة المدارك الشرعية ووجه مناسبتها للاجتهاد ان الحكم قد يعرف فيها من جهة العبد لا بطريق الوحي اذا علمت ذلك فقد احتج المعتزلة على المنع بان احكام الله تعالى تابعة لمصالح العباد على ما سبق في القياس فلو فوض ذلك الى اختيار العبد لادى الى تخلف الحكم عن المصلحة لجواز ان يصادف اختياره ما ليس بمصلحة في نفس الامر وما ليس بمصلحة في نفس الامر لا يصير مصلحة بجعله الى المجتهد اي بتفويضه اليه لاستحالة انقلاب الحقائق واجاب المصنف بوجهين احدهما انه مبني على اصل ممنوع وهو وجوب رعاية المصالح الثاني سلمنا ما ذكرتم لكن لم لا يجوز ان يكون اختيار العبد للحكم امارة على وجود الحكم فيه وذلك بان يلهمه الله تعالى الى اختيار ما فيه المصلحة وان لم يعلم بها فان الله تعالى لما اخبره بانه لا يحكم الا بالصواب وتوقف الحكم بالصواب على المصلحة لزم ان لا يحكم الا بالمصلحة **قوله** لقوله عليه السلام اي استدل موسى بن عمران على الوقوع بامرين احدهما قضية النضر بن الحارث وهي على ما حكاه ابن هشام في السيرة ان النبي صلى الله عليه وسلم حين فرغ من بدر الكبرى توجه الى المدينة ومعه الاسارى فلما كان بالصفراء امر عليا فقتل النضر بن الحارث ثم انشد بعد ذلك مما قيل في القتل فقالت **قتيلة** بنت الحارث اخت النضر بن الحارث

يا راكبا ان الاثيل مظنة … من صبح خامسة وانت موفق
ابلغ بها ميتا بان تحية … ما ان تزال بها النجائب تخفق
مني اليك وعبرة مسفوحة … جادت بواكفها واخرى تخنق
هل يسمعني النضر ان ناديته … ام كيف يسمع ميت لا ينطق
امحمد يا خير ضنء كريمة … في قومها والفحل فحل معرق
ما كان ضرك لو مننت وربما … من الفتى وهو المغيظ المحنق

او

المعلوم صح

٢٠٦

١٠

او كنت قابل فدية فلينفقن … باعز ما يغلو به ما ينفق
فالنضر اقرب من اسرت قرابة … واحقهم ان كان عتق يعتق
ظلت سيوف بني ابيه تنوشه … لله ارحام هناك تشقق
صبرا يقاد الى المنية متعبا … رسف المقيد وهو عان موثق

قال ابن هشام فيقال والله اعلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بلغه هذا الشعر قال لو بلغني هذا قبل قتله لمننت عليه **هذا** اخر كلام ابن هشام والخفق بضم الفاء وكسرها معناه تضطرب والضن بكسر الضاد المعجمة معناه الذي تضن به اي تبخل به لعظم قدره ويقال اعرق فهو معرق على البناء للمفعول فيهما اي له عرق في الكرم وعلى البناء للفاعل بمعنى انجح والرسف المقيد بالراء والسين المهملة هو مشي المقيد قاله الجوهري ومعنى قولها من صبح خامسة اي صبح ليلة خامسة لانها كانت بمكة وبينها وبين الاثيل الذي بالصفراء وهو مكان قبر اخيها هذه المسافة **ووجه** الدلالة ان قوله عليه الصلاة والسلام لو بلغني لمننت عليه يدل على ان الحكم كان مفوضا الى رايه اذ لو كان مامورا بقتله لقتله سمع شعرها ام لم يسمعه والمصنف رحمه الله لم يذكر الشعر وذكر ان الذي انشدته هي بنت النضر وكذلك ذكره الامام والامدي واتباعهما وقد عرفت مما تقدم من كلام ابن هشام انها اخته لا بنته وصرحوا ايضا بانها انشدته للنبي صلى الله عليه وسلم وهو خلاف مقتضى كلام ابن هشام الدليل **الثاني** ان النبي صلى الله عليه وسلم خطب الناس فقال يا ايها الناس ان الله كتب عليكم الحج فقال الاقرع بن حابس اكل عام يا رسول الله فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى قالها ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم فهذا ايضا يدل على ان الامر فيه كان مفوضا الى اختياره **قوله** ونحوه اي ونحو هذين الدليلين كقوله عليه الصلاة والسلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة وكقوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها وكقوله الا الاذخر في حديث العباس المشهور وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان حرم مكة يوم خلق السموات والارض لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس الا الاذخر يا رسول الله فقال الا الاذخر واجاب المصنف بان هذه الصور كلها لا تدل على تفويض الحكم الى النبي صلى الله عليه وسلم لاحتمال ان يكون ثابتة بنصوص مجملة الاستثنا اي مجوزة له على وفق ارادة بعض الناس كان اوحى الله اليه بان يقتل الاسارى الا ان يساله سائل في احدهم والاحسن في الجواب ان يقال اما قضية النضر فقد يكون عليه السلام مخيرا فيه او في غيره من الاسارى والتخيير ليس بممتنع اتفاقا بل هذا التخييرات في حق كل امام واما **قوله**

للافرع لو قلت نعم لوجب فدلوله الوجوب على تقدير قول نعم وهذا صحيح معلوم بالضروره فانه عليه الصلاه والسلام لا يقول نعم الا اذا كان الحكم كذلك ولكن من اين لنا ان الحكم كذلك فقد يكون ممتنعا وقوله لو قلت نعم لا يدل على جواز قولها لان القضيه الشرطيه لا تدل على جواز الشرط الذي فيها واما قوله لولا ان اشق على امتي فيحتمل ان يكون البارى تعالى امره ان يامرهم عند عدم المشقه فلما وجد المشقه لم يامرهم واما قوله الا الاذخر فيحتمل ان يكون بوحي سريع او اطلق العام والمراد به الخصوص وكان على عزم البيان وجواب الباقي ظاهر ولما ثبت القدح في ادله القاطعين لزم منه صحة الوقف فلاجل ذلك كان هو المختار قال

الكتاب السادس في التعادل والتراجيح

وفيه ابواب الباب الاول في تعادل الامارتين في نفس الامر منعه الكرخي وجوزه قوم وحينئذ فالتخيير عند القاضي وابي على وابنه والتساقط عند بعض الفقها فلو حكم القاضي باحداهما مره لم يحكم بالاخرى اخرى لقوله عليه السلام لابي بكر لا تقض في شي واحد بحكمين مختلفين اقول لما فرغ المصنف من تقرير الادلة شرع في بيان حكمها عند تعارضها فتكلم في التعادل والتراجيح وذلك لانها اذا تعارضت فان لم يكن لبعضها مزيه على البعض الاخر فهو التعادل وان كان فهو الترجيح ثم انه جعل الكتاب مشتملا على اربعة ابواب الاول منها في التعادل والثلثه الباقيه في التراجيح وذلك لان الكلام في التراجيح ان لم يختص بدليل معين فهو البحث عن الاحكام الكليه كما سياتي وان اختص فالدليل الذي يرجح على معارضه اما كتاب او اجماع او خبر او قياس فالكتاب والاجماع لا يجري فيهما الترجيح اما الكتاب فلانه لا ترجيح لاحد الايتين على الاخرى عند تعارضهما الا بان يكون احداهما مخصصه للاخرى او ناسخة لها وقد سبق الكلام فيهما فلا حاجه الى اعادته مع انه قد اشار اليه في الحكم الرابع من الاحكام الكليه للتراجيح واما الاجماع فلانه لا تعارض فيه كما تقدم في موضعه فتلخص ان الترجيح انما يكون لاحد الخبرين على الاخر او لاحد القياسين على الاخر فلذلك انحصرت مباحث الترجيح في الابواب الثلثه اذا علمت ذلك فنقول التعادل بين الدليلين القطعيين ممتنع لما ستعرفه ولذلك بين القطعي والظني لكون القطعي مقدما واما التعادل بين الامارتين اي الدليلين الظنيين فاتفقوا على جوازه بالنسبه الى نفس المجتهد واختلفوا في جوازه في نفس الامر فمنعه الكرخي وكذلك الامام احمد كما نقله ابن الحاجب لانهما لو تعادلتا فان عمل المجتهد بكل واحد منهما لزم اجتماع المتنافيين وان لم يعمل بواحد منهما لزم ان يكون

نصيبها

نصيبها عبثا وهو على الله تعالى محال وان عمل باحدهما فقط كان تحكما وقولا في الدين بالتشهي وان خيرناه كان ترجيحا لامارة الاباحة على امارة الحرمة وقد ثبت بطلانه ايضا وذهب الجمهور الى جواز التعادل كما حكاه عنهم الامام وكذلك الامدي وابن الحاجب واختاره لانه لا يمتنع ان يخبر احد العدلين عن وجود شي والاخر عن عدمه واجابوا عن دليل المانع بانا لا نسلم الحصر فيما ذكروه من الاقسام فانه قد بقي قسم رابع وهو العمل بمجموعهما وذلك بان يجعلا كالدليل الواحد وحينئذ فيتوقف المجتهد ويتخير سلمنا لكن لا نسلم ان امتناع العمل بهما والرجوع الى غيرهما والقول بلزوم العبث مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين واختار الامام ومن تبعه كصاحب الحاصل طريقه يذكرها المصنف فقالوا ان كانت الامارات على حكم واحد في فعلين متنافيين فهو جائز وواقع ومقتضاه التخيير والدليل على الوقوع ان من دخل الكعبة فله ان يستقبل ما شاء من الجدران وكذلك من ملك مائتين من الابل فله ان يخرج اربع حقاق او خمس بنات لبون وان كانتا على حكمين متنافيين لفعل واحد كحرمته واباحته فهو جائز عقلا وممتنع شرعا هذا معنى ما قاله وكلامه في الاستدلال لا يدل عليه فافهمه قوله وحينئذ اي واذا جوزنا تعادل الامارتين في نفس الامر فقد اختلفوا في حكمه عند وقوعه فذهب القاضي ابو بكر وابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم الى ان المجتهد يتخير بينهما وجزم به الامام والمصنف في الكلام على تعارض الحديثين كما سياتي وقال بعض الفقها يتساقطان ويرجع المجتهد الى البراة الاصليه ثم اذا قلنا بالتخيير فوقع هذا التعادل للمجتهد فان كان في امر يتعلق به عمل بما شاء وان تعلق بغيره فان كان في استفتاء خير المستفتي وان كان في حكم فلا يخير الخصمين بل يجب عليه الحكم باحدى الامارتين على التعيين لانه منصوب لدفع الخصومات فلو خير الخصمين لم ينقطع الخصومه بينهما لان كل واحد منهما يختار ما هو اوفق لهواه وعلى هذا فلو حكم باحدى الامارتين لم يجز له بعد ذلك ان يحكم بالامارة الاخرى لما روي انه صلى الله عليه وسلم قال لابي بكر رضي الله عنه لا تقض في شي واحد بحكمين مختلفين قال مسئله اذا نقل عن مجتهد قولان في موضع واحد يدل على توقفه ويحتمل ان يكونا احتمالين او مذهبين وان نقل في مجلسين وعلم المتاخر فهو مذهبه والا حكى القولان واقوال الشافعي كذلك وهي دليل على علو شانه في العلم والدين اقول هذه المسئله في حكم تعارض القولين المنقولين عن مجتهد واحد في حكم واحد فلذلك ذكرها في بابه ولا شك ان تعارضهما بالنسبه الى المقلد من لم كتعارض الامارتين بالنسبه الى المجتهد فلذلك ذكرها في بابه وحاصله انه اذا نقل عن مجتهد واحد في

بعانت
يتساقطان

بيان المراد

حكم واحد قولان متنافيان فله حالان احدهما ان يكون ذلك في موضع واحد بان يقول مثلا هذه
المسئلة فيها قولان فيستحيل ان يكون المراد بهما انه في ذلك الوقت لاستحالة اجتماع النقيضين وحينئذ
فينظر فيه فان ذكر عقب ذلك ما يدل على تقوية احدهما مثل ان يقول هذا اشبه او نفرع عليه
فيكون ذلك مذهبه وان لم يذكر شيا من ذلك فانه يدل على توقفه في المسئلة لفقدان الرجحان
عنده وحينئذ فقوله ان فيها قولين يحتمل ان يريد بذلك احتمالين على سبيل التجوز اي في المسئلة احتمال
قولين لوجود دليلين متساويين ويحتمل ان يريد ان فيها مذهبين لمجتهدين وانما نص عليهما لئلا
يتوهم من اراد من المجتهدين الذهاب الى احدهما انه خارق للاجماع هذا هو حاصل كلام المصنف
واما حمل بعض الشارحين التوقف احتمالا اخر قسيما للاحتمالين الاخرين فليس موافقا لما قاله
الامام وغيره ولا مطابقا لعبارة الكتاب ولا صحيحا من جهة المعنى لان معنى توقفه من الشيء هو
ان يكون كل منهما محتملا عنده وبتقدير المغايرة فلم يحتنا التوقف على كونهما احتمالين نعم ان اراد
المصنف صدور الاحتمالين عن غيره او امكان صدورها عنه اي عن ذلك الغير مع انه لا يدرك
بذلك فهو قريب ونقل في المحصول ان اطلاق القولين يقتضي التحريم ضعيفه الحال الثاني ان يكون
نقل القولين عن المجتهد في مجلسين بان ينص مثلا في كتاب على اباحة شيء وينص في اخر على تحريمه فان
علم المتاخر منهما فهو مذهبه ويكون الاول منسوخا والا حكي عنه القولان من غير ان يحكم على احدهما
بالرجوع قوله واقوال الشافعي كذلك هو اشارة الى الحالين المتقدمين اي وقع منه التنصيص
عليهما في موضع واحد وفي موضعين قال في المحصول لكن وقوع ذلك منه في موضع واحد من غير ترجيح
الله يتحصر في سبعة عشر مسئلة على ما نقله الشيخ ابو اسحق الشيرازي عن الشيخ ابي حامد قوله وهو
دليل اي وقوع القولين من الشافعي على الوجهين المتقدمين دليل على علو شانه في العلم والدين اما الحال
الاول وهو وقوع القولين في موضع واحد فوجه دلالته على علو شانه في العلم ان كل من كان اعرض نظرا
واتم وقوفا على شرايط الادلة كانت الاشكالات الموجبة للتوقف عنده اكثر واما في الدين فلانه لما لم
يظهر له وجه الرجحان صرح بعجزه عما هو عاجز فيه ولم يستنكف من الاعتراف بعدم العلم به وقد
نقل الاعتراف بذلك ايضا عن عمر وعن المسلمين في مناقبه واما النوع الثاني وهو تنصيصه على القولين
في موضعين فوجه دلالته على علو شانه في العلم انه يحرفه لانه كان طول عمره مشتغلا بالطلب والبحث
واما في الدين فلانه يدل على انه متى لاح له في الدين شيء اظهره وان لم يكن يتعصب لترويج مذهبه فرع
قال في المحصول اذا لم يعرف القول المنسوب الى الشافعي في القولين المطلقين وعرفنا قوله في نظير
تلك

تلك المسئلة فان كان بين المسئلتين فرق لم يجز ان يذهب اليه ذاهب لم يحكم بان قوله في المسئلة كقوله
في نظيرها لجواز ان يكون قد ذهب الى الفرق وان لم يكن بينهما فرق البتة فالظاهر انه يكون قوله
في احدى المسئلتين قوله في الاخرى وهذه المسئلة هي المعروفة بان لازم المذهب هل هو مذهب ام
لا قال الباب الثاني في الاحكام الكلية للتراجيح وهي الامور العامة
لانواعها بحيث لا يختص فردا من افراد الادلة وجعله مشتملا على مقدمة مبينة لماهية الترجيح
ولمشروعيته وعلى اربع مسايل اذا علمت ذلك فنقول الترجيح في اللغة هو التمثيل والتغليب من
قولهم رجح الميزان وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف وانما خص الترجيح بالامارتين اي الدليلين
الظنيين لان الترجيح لا يجري بين القطعيين ولا بين القطعي والظني كما ستعرفه قوله ليعمل
بها احتراز عن تقوية احدى الامارتين على الاخرى لا للعمل بها بل لبيان ان احداهما افصح من الاخرى
فانه ليس من الترجيح المصطلح عليه وقال ابن الحاجب هو اقتران الامارة بما تقوى بها على معارضها وذكر
الامدي نحوه ايضا وفيه نظر فان هذا حد للرجحان او المرجح لا للترجيح فان الترجيح من افعال المشخص
بخلاف الاقتران ثم استدل المصنف على اعتبار الترجيح ووجوب العمل بالراجح باجماع الصحابة رضي
الله عنهم على ذلك فانهم رجحوا خبر عايشة في التقاء الختانين وهو قولها اذا التقى الختانان فقد وجب
الغسل فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا على خبر ابي هريرة وهو قوله عليه السلام
انما الماء من الماء وذلك لان ازواج النبي صلى الله عليه وسلم وخصوصا عايشة اعلم بهذه الامور من الرجال
الاجانب وذهب قوم كما قاله في المحصول الى انكار الترجيح في الادلة قياسا على البينات في الواقعة
التعارض يلزم التخيير او الوقف قوله مسئلة لا ترجيح في القطعيات يعني ان الترجيح مختص بالدلايل
الظنية ولا يقع في القطعيات سواء كانت عقلية او نقلية لان الترجيح متوقف على وقوع التعارض
فيها ووقوعه فيها محال لانه لو وقع لكان يلزم منه اجتماع النقيضين او ارتفاعهما وذلك لانه لا جاير
ان يعمل باحدهما دون الاخر لانه يلزم منه العمل بما ابانت معناهما وهو جمع بين النقيضين او رفع
مقتضاهما وهو رفع للنقيضين وكلاهما محال وهذا ضعيف فللقايل ان يقول يعمل باحدهما
ولكن لمرجح وهو المدعى ولم يستدل الامام به بل استدل بان الترجيح بقوته فلا يتاتى في القطعيات
لانها تفيد العلم والعلوم لا تتفاوت وهذه الدعوى ايضا ممنوعة ولو اسند لوانانه يلزم
منه اجتماع النقيضين ويصرون عليه لكان اظهر واعلم ان اطلاق هذه المسئلة وهو
عدم الترجيح في القطعيات فيه نظر لما ستعرفه في تعارض النصين وسكت المصنف هنا عن

التعارض من القطعي والظني وهو ممتنع لكون القطعي مقدما دائما قال مسئلة اذا تعارض
نصان فالعمل بهما من وجه اولى بان يتبعض الحكم فيثبت البعض او يتعدد فيثبت بعضها او يعم
فيوزع كقوله عليه السلام الا اخبركم بخير الشهود فقالوا نعم فقال ان يشهد الرجل قبل ان يستشهد
وقوله ثم يفشو الكذب حتى يشهد الرجل قبل ان يستشهد فيحمل الاول على حق الله تعالى والثاني على
حقنا اقول وجه مناسبة هذه المسئلة للكلام على الترجيح من حيث كونها معقودة لبيان شرط
الترجيح كما ستعرفه اولا اذا اعملنا الدليلين من وجه فقد رجحنا كلا منهما على الاخر من ذلك الوجه الذي
اعملناه وحاصل المسئلة انه اذا تعارض دليلان فلا يرجح احدهما على الاخر اذا لم يمكن العمل بكل واحد منهما
فلو امكن ولو من وجه دون وجه فلا يصار الى الترجيح لان اعمال الدليلين اولى من اهمال احدهما بالكلية
لكون الاصل في الدليل هو الاعمال لا الاهمال ثم ان العمل بكل واحد منهما من وجه دون وجه يكون على
ثلثة انواع احدها ان يتبعض حكم كل واحد من الدليلين المتعارضين اي لكونه قابلا للتبعيض فيثبت
بعضه دون بعض وعبر الامام عن هذا النوع بالاشتراك والتوزيع ولم يذكر له مثالا ومثله التبريزي
في الشفعة بقسمة الملك وذلك كما اذا كان في يد شخصين دار وادعى كل واحد منهما انها ملكه فانها تقسم
بينهما نصفين لان يد كل منهما دليل ظاهر على ثبوت الملك له وثبوت الملك قابل للتبعيض فيتبعض
ويحكم لكل واحد ببعض الملك جمعا بين الدليلين من وجه وكذلك اذا تعارضت البينتان فيه
على قول القسمة بخلاف ما اذا تعارضا في نحو القتل والقذف مما لا يتبعض النوع الثاني ان
يتعدد حكم كل واحد من الدليلين اي يحتمل احكاما فيثبت بكل واحد بعض تلك الاحكام ولم يمثل
له الامام ايضا ومثله بعضهم بقوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد فانه
معارض لتقريره صلى الله عليه وسلم الصلاة في غير المسجد ومقتضى كل واحد منهما متعدد فان
الخبر يحتمل نفي الصحة ونفي الكمال وهي الفضيلة وكذا التقرير يحتمل ذلك ايضا فيحمل الخبر على نفي
الكمال ويحمل التقرير على الصحة الثالث ان يكون كل واحد من الدليلين عاما اي مثبتا الحكم في الموارد
المتعددة فيوزع الدليلان عليهما ويحمل كل منهما على بعض تلك الموارد كما مثله المصنف
بقوله خير الشهود الى اخره وهو متعلق بقوله فالعمل قال مسئلة اذا تعارض نصان
وتساويا في القوة والعموم وعلم المتأخر فهو ناسخ وان جهل فالتساقط او الترجيح وان كان احدهما
قطعيا او اخص مطلقا عمل به وان خص من وجه طلب الترجيح اقول هذه المسئلة عقدها
المصنف لبيان محل ترجيح احد النصين المتعارضين على قسمين احدهما ان يكونا متساويين في

القوة

القوة والضعف والعموم والثاني ان لا يكون كذلك والمراد بتساويهما في القوة ان يكونا معا معلومين
او مظنونين وبتساويهما في العموم ان يصدق كل منهما على كل ما صدق عليه الاخر واما قول اكثر من
الشارحين ان التساوي في القوة لا بد فيه من ان يكون ما كان معلوم السند والدلالة لاستحالة التعارض في
القطعيات فباطل لان المراد من التعارض هنا ما هو اعم من النسخ بدليل تقسيمه اليه وقد صرح في المحصول
بذلك في مواضع من المسئلة اعني بدخول المقطوع به في هذه الاقسام وصرح ايضا بان التعارض والترجيح
قد يقع في القطعيات على وجه خاص يأتي ذكره فدل على ان اطلاق المنع مردود فاما القسم الاول وهو
ان يكونا متساويين في القوة والعموم ففيه ثلثة احوال احدها ان يعلم ان احدهما متأخر الورود عن
الاخر علما او ظنا فحينئذ يكون ناسخا للمقدم سواء كانا معلومين او مظنونين وسواء كانا من الكتاب
او السنة او احدهما من الكتاب والاخر من السنة الا من يقول ان الكتاب لا يكون ناسخا للسنة وبالعكس
فانه يمنع ورود هذا القسم قال في المحصول وانما يكون الاول منسوخا اذا كان حكمه قابلا للنسخ فان
لم يكن اي كصفات الله تعالى كما قاله الشيخ الى فانهما يتساقطان ويجب الرجوع الى دليل اخر ولو كان الدليلان
خاصين فحكمهما حكم المتساويين في القوة والعموم سواء كانا قطعيين او ظنيين ولعل المصنف انما لم يذكر
ذلك لوضوحه الثاني ان جهل المتأخر منهما فلم يعلم عينه فينظر فان كانا معلومين فيتساقطان ويجب
الرجوع الى غيرهما لان كلا منهما يحتمل ان يكون هو المنسوخ احتمالا على السواء وان كانا مظنونين وجب الرجوع
الى الترجيح فيعمل بالاقوى فان تساويا فالتخيير هكذا صرح به في المحصول واليه اشار المصنف بقوله
وان جهل فالتساقط او الترجيح يعني فالتساقط ان كانا معلومين او الترجيح ان كانا مظنونين وقد قرره
الشارحون على غير هذا الوجه وهو غير مطابق لما في المحصول الحال الثالث ان يعلم تقارنهما ولم يذكره
المصنف وقد ذكره في المحصول فقال ان كانا معلومين وامكن التخيير فيهما تعين القول به فانه اذا تعذر
الجمع لم يبق الا التخيير قال ولا يجوز ان يرجح احدهما على الاخر بقوة الاسناد لما عرف ان المعلوم لا يقبل الترجيح
ولا بان يرجح ايضا بما يرجع الى الحكم ككون احدهما للحظر مثلا لانه يقتضي طرح المعلوم بالكلية وان كانا
مظنونين وجب الرجوع الى الترجيح فيعمل بالاقوى فان تساويا فالتخيير قوله وان كان احدهما قطعيا
شرع يتكلم في القسم الثاني وهو ان لا يتساويا في القوة والعموم جميعا فاما ان لا يتساويا في القوة بان يكون
احدهما قطعيا والاخر ظنيا واما ان لا يتساويا في العموم بان يكون احدهما اخص من الاخر مطلقا او اخص
منه من وجه فتلخص ان في هذا القسم ايضا ثلثة احوال والاعم مطلقا هو الذي يوجد مع كل افراد
الاخر وبدونه كالحيوان والناطق وكذا كل جنس مع نوعه وكل لازم مع ملزومه كالزوجية مع العشرة

ومقابله هو الاخص واما الاخص من وجه والاعم من وجه فهما اللذان يجتمعان في صورة وينفرد كل
منهما عن الاخر في صورة كالحيوان والابيض الحال الاول ان يكون احدهما قطعيا والاخر ظنيا فحينئذ
يرجح القطعي ويعمل به سواء كانا عامين او خاصين او كان المقطوع به خاصا والمظنون عاما فان كان العكس
قدم الظني كما سيأتي في القسم الذي بعده الحال الثاني ان يكون احدهما اخص من الاخر مطلقا فحينئذ
يرجح الخاص على العام ويعمل به جمعا بين الدليلين سواء علم تأخره عن العام ام لا على خلاف فيه مذكور في موضعه
ولا فرق في ذلك بين ان يكون الخاص مظنونا والعام مقطوعا به ام لا كما قاله في المحصول لان تخصيص المعلوم
بالمظنون جائز على الصحيح وهذه الصورة لا تؤخذ من كلام المصنف في هذه المسئلة لان كلامه هنا في ان اقتضى
ادخالها وكلامه في القسم الذي قبله يقتضي اخراجها لكنها تؤخذ من كلامه في التخصيص ولعل المصنف انما
اهملها لذلك نعم ان علمنا بالعام المقطوع به ثم ورد الخاص بعد ذلك فلا نأخذ به اذا كان مظنونا لان
الاخذ به والحالة هذه نسخ لا تخصيص كما سبق غير مرة ونسخ المقطوع بالمظنون لا يجوز الحال الثالث
ان يكون العموم والخصوص بينهما من وجه دون وجه فحينئذ يطلب الترجيح بينهما من جهة اخرى ليعمل بالراجح
لا بالراجح لان الخصوص يقتضي الرجحان كما تقدم وقد ثبت هاهنا لكل واحد منهما خصوص من وجه
بالنسبة الى الاخر فيكون لكل منهما رجحان على الاخر ومثاله قوله عليه السلام من نام عن صلاة او نسيها
فليصلها اذا ذكرها فان بينها وبين نهيه عليه السلام عن الصلوات في الاوقات المكروهة عموم وخصوص
من وجه لان الخبر الاول عام في الاوقات خاص ببعض الصلوات وهي القضاء والثاني عام في الصلاة مخصوص
ببعض الاوقات وهي وقت الكراهة فيصار الى الترجيح كما قلناه ولا فرق في ذلك بين ان يكونا قطعيين
او ظنيين لكن في الظنيين يمكن الترجيح بقوة الاسناد وبالحكم ككون احدهما للحظر مثلا على ما سيأتي واما
في القطعيين فلا يمكن الترجيح بقوة الاسناد كما نبه عليه في المحصول بل يرجح بالحكم كالتحريم مثلا لان الحكم
بذلك يعني بالتقدم بهذا الوجه طريقه الاجتهاد وليس في ترجيح احدهما على الاخر بالاجتهاد اطراح
للاخر بخلاف ما اذا تعارضا من كل وجه ومراده بالمعارض من كل وجه ما اذا علمنا انهما تقارنا فانه
لا يجوز ان يرجح احدهما على الاخر اصلا كما تقدم ذكره وحيث قلنا بالترجيح فلم يترجح احدهما على الاخر
فالحكم التخيير كما قاله في المحصول وقد جزم المصنف ايضا بذلك في الاقسام السابقة واستفدنا
من كلامه هناك ان الصحيح عنده في تعادل الامارتين انما هو التخيير فانه لم يحك هناك شيئا قال
مسئلة قد يرجح بكثرة الادلة لان الظن اقوى وقيل يقدم الخبر على الاقيسة وقيل ان اتحد اصلها والمختلفة
والا فممنوع اقول مذهب الشافعي كما قاله الامام وغيره انه يجوز الترجيح بكثرة الادلة لان كل واحد

من الدليلين يحصل ظنا والا لم يكن دليلا والظن الحاصل من احدهما غير الظن الحاصل من الاخر
لاستحالة اجتماع المؤثرين على اثر واحد ولا شك ان الظنين اقوى من الظن الواحد والعمل
بالاقوى واجب لكونه اقرب الى القطع واستدل المخالفون بانه لو جاز الترجيح بكثرة الادلة
لكانت الاقيسة المعارضة لخبر مقدمة عليه وليس كذلك بل يقدم الخبر عليها قطعا واجاب
المصنف بان تلك الاقيسة ان اتحد اصلها اي المقيس عليه فيها كانت تلك الاقيسة كلها في الحقيقة
قياسا واحدا لا اقيسة متعددة لانها لا تتغاير حينئذ الا اذا علل حكم الاصل في كل قياس منها
بعلة اخرى وتعليل الحكم الواحد بعلتين مختلفتين ممنوع على ما مر واذا كان ممنوعا كان الحق ان تلك
الاقيسة انما هي قياس واحد فاذا قدمنا الخبر عليها لم نقدمه الا على دليل واحد وان لم يكن اصلها
متحدا بل متعددا فلا نسلم ان الخبر الواحد مقدم عليها بل تقدم الاقيسة عليه قال
الباب الثالث في ترجيح الاخبار وهو على وجوه الاول بحال الراوي فيرجح بكثرة
الرواة وقلة الوسائط وفقه الراوي وعلمه بالعربية وافضليته وحسن اعتقاده وكونه صاحب الواقعة
وجليس المحدثين ومختبرا بعد لا بالعمل على روايته وبكثرة المزكين وبحثهم وعلمهم وحفظه وزيادة
ضبطه ولو لالفاظه عليه السلام ودوام عقله وشهرته وشهرة نسبه وعدم التباس اسمه
وتأخر اسلامه اقول لما فرغ المصنف من الاحكام الكلية للتراجيح شرع في ذكر الاسباب
المرجحة فعقد لها بابين بابا في ترجيح الاخبار وبابا في ترجيح الاقيسة فاما الاخبار فيرجح بعضها
على بعض بسبعة اوجه الوجه الاول ما يتعلق بحال الراوي وهو عشرون حالا الحال
الاول كثرة الرواة فيرجح بها عند الامام والامدي واتباعهما لان الغلط والكذب ابعد من احتمالها
على الاقل فيكون الظن الحاصل من الخبر الذي رواته اكثر من الخبر الاخر والعمل بالاقوى واجب وقال
الكرخي لا اثر للكثرة في الرواية كما لا اثر لها في الشهادة الثاني قلة الوسائط وهو علو الاسناد
فاذا كان احد الخبرين المتعارضين اقل وسائط كان مقدما على الاخر لان احتمال الغلط والكذب فيه
اقل الثالث فقه الراوي فالخبر الذي يكون راويه فقيها مقدم على ما ليس كذلك مطلقا خلافا
لمن خص ذلك بالخبرين المرويين بالمعنى قال في المحصول والحق الاول لان الفقيه يميز بين ما يجوز
وما لا يجوز فاذا حضر المجلس وسمع ما لا يجوز ان يحمل على ظاهره بحث عنه وسأل عن مقدماته
وسبب نزوله فيطلع على ما يزول به الاشكال بخلاف العامي الرابع علم الراوي بالعربية
فالخبر الذي يكون راويه عالما بالعربية راجح على خلافه لما ذكرناه في الفقه الخامس الافضلية

اي في العربيه او في الفقه كما قاله الامام فالخبر الذي يكون راويه عالما بالعربيه افقه او اعلم مقدما
على الاخر لان الوثوق بقول الاعلم اتم السادس حسن اعتقاد الراوي والخبر الذي يكون راويه
سنيا مقدم على ما رواه المعتزلي والرافضي وغيرهما من المبتدعة السابع كون الراوي صاحب
الواقعه لانه اعرف بالقضيه كترجيح الصحابه خبر عايشه في التقا الختانين على خبر ابن عباس
وهو انما الما من الما ومنه ايضا كما قاله في المحصول ترجيح الشافعي خبر ابي رافع في تزوج ميمونه حلالا
على خبر ابن عباس في تزوجها محرما لكون ابي رافع هو السفير في ذلك الثامن كون الراوي جليس
المحدثين لانه اعرف بطريق الروايه وشرايطها وكذلك لو كان جليس غير المحدثين من العلما كما قاله
الامام وغيره بل لو اشترك الراويان في اصل المجالسه ولكن كان احدهما اكثر فانه يقدم كما قاله في
المحصول ايضا ولم يتعرض للمسله الامدي ذلك والاقتصار على مجالسه المحدثين ذكره ايضا صاحب
التحصيل التاسع كون الراوي مخبرا بخبر العدل الذي عرفت عدالته بالممارسه والاختبار
راجح على خبر الذي عرفت عدالته بالتزكيه او بالعمل على روايته او بان يروي عنه من شرطه انه لا
يروي الا عن عدل فانه قد سبق في باب الاخبار ان التعديل يحصل بهذه الطرق كلها العاشر
كون الراوي معدلا بالعمل على روايته اي ثبتت عدالته بعمل من روى عنه بما رواه عنه فالخبر
الذي يكون راويه معدلا بغيره وانما عبر المصنف بقوله ثم معدلا بالعمل لان التعديل بالاختبار
مقدم على هذا الطريق فيحصل ان اعلى المراتب هو التعديل بالاختبار ثم التعديل بالعمل ثم التعديل
بغير ذلك ولم يبين المصنف ذلك الغير الذي يقدم عليه التعديل بالعمل فان اراد به التلفظ
بالتزكيه فقد جزم الامدي وابن الحاجب وغيرهما بعكسه فقالوا ان التعديل المصرح بصريح القول
راجح على التعديل بالعمل بالروايه او الحكم على الشهادة لان التعديل بالقول لا احتمال فيه بخلاف
الحكم والعمل فانه يحتمل استنادهما الى شي اخر موافق للشهاده او الروايه وان اراد به الروايه عنه
وهو الذي صرح به صاحب الحاصل فالروايه لا يكون تعديلا الا اذا اشترط ان لا يروي الا عن
العدل ومع التصريح بهذا الشرط لا يتقاعد الروايه عن التعديل باللفظ وحينيذ فلا يتاتى فيه
ما تقدم بل هو اولى منه ولم يذكر الامام هاتين المسلتين بل ذكر ان الاختبار مقدم كما ذكره المصنف
ثم ذكر ان المزكي اذا زكى الراوي فان عمل بخبره كانت روايته راجحة على ما اذا زكاه وروى خبره
وهذا غير ما ذكره المصنف الا ان يحمل الثاني كلامه اعني كلام المصنف بمعنى المصاحبه فيكون
تقدير قوله ثم معدلا بالعمل اي مزكى مع العمل وحينيذ لا يخالف كلام احد ممن تقدم وليس في

كلام

كلام الامام واتباعه تعرض الى التعديل بالحكم مع التعديل بالعمل وقد قال الامدي ان الحكم اولى لان
الاحتياط فيه امنع الحادي عشر كثره المزكين للراوي وهو واضح الثاني عشر كثره
بحث المزكين عن احوال الناس واليه اشار بقوله وبحثهم بتقديره وكثره بحثهم وكذلك زياده
عدالتهم والوثوق بهم كما قاله ابن الحاجب الثالث عشر كثره علم المزكين يعني بالعلوم الشرعيه
عا اقتضاه كلام المحصول لكون الثقه باقوالهم اكثر لا باحوال الراوي كما قاله الشارحون فانه قد
تقدم ما يدل عليه الرابع عشر حفظ الراوي وهذا الكلام يحتمل امرين صرح باعتبارهما
في المحصول احدهما ان حفظ الحديث واعتمد الاخر على المكتوب فالحافظ اولى لانه ابعد عن
الشبهه قال وفيه احتمال الثاني ان يكون اكثر حفظا اي اقل نسيانا فان روايته راجحه على من
كان نسيانه اكثر فان حملنا كلام المصنف على الثاني فيكون معطوفا على لفظ الكثره من قوله وبكثره
المزكين وتقديره وبكثره حفظه الخامس عشر زياده ضبط الراوي والضبط هو شده
الاعتنا بالحديث والاهتمام بامره فاذا كان احدهما اشد اعتنا به واهتماما ترجح خبره ولو كان
كذلك يعني زياده الضبط لالفاظ الرسول عليه السلام بان يكون اكثر حرصا على مراعاه كلماته وحروفه
قال في المحصول فلو كان احدهما اكثر ضبطا لكنه اكثر نسيانا وكان الاخر بالعكس ولم يكن قلة الضبط
وكثره النسيان بحيث يمتنع من قبول خبره فالاقرب التعارض وهذا الذي قاله يرد على العسير الضبط
عا قلناه لا بعدم النسيان كما قاله الشارحون السادس عشر دوام عقل الراوي ويرجح الخبر
الذي يكون راويه سليم العقل دايما على الخبر الذي يختلط عقل راويه في بعض الاوقات هكذا
اطلقه المصنف تبعا للحاصل والتحصيل وشرط في المحصول مع ذلك ان لا يعلم رواه في حال
سلامه عقله ام في اختلاطه السابع عشر شهره الراوي لان الشهره بالمنصب والخبره
مانعه من الكذب ومانعه ايضا من التلبيس عليه الثامن عشر شهره نسبه التاسع
عشر عدم الالتباس اسمه فان التبس اسمه باسم غيره اي من الضعفا وصعب التمييز كما
قاله في المحصول كانت روايه غيره راجحه على روايته قال وكذلك صاحب الاسمين
مرجوح بالنسبه الى الاسم الواحد وهذا ايضا يدخل في كلام المصنف وسبب مرجوحيته
ان صاحب الاسمين يكثر اشتباهه بغيره ممن ليس بعدل بان يكون هناك غير عدل يسمى احد
اسميه فاذا روي عنه راو ظن سامعه انه يروي عن العدل فاذا كان احتماله واحدا قل
احتمال اللبس العشرون تاخر اسلام الراوي بالخبر الذي يكون راويه متاخر الاسلام

عن راوي المخبر الاخر راجح لان تاخر الاسلام دليل على تاخر روايته هكذا ذكره صاحب الحاصل
وابن الحاجب حكما وتعليلا فتبعه المصنف وجزم الامدي بعكسه لقوة اصالة المتقدم في
الاسلام ومعرفته واما الامام فانه ذكرا ايضا كما قاله المصنف لكن شرط فيه ان نعلم ان سماعه
وقع بعد اسلامه ثم قال والاولى ان نفصل فنقول المتقدم اذا كان موجودا في زمان المتاخر لم يمتنع
ان تكون روايته متاخرة عن رواية المتاخر فاذا علمنا ان المتقدم مات قبل اسلام المتاخر او
علمنا ان روايات المتقدم اكثرها متقدم على رواية المتاخر فهاهنا نحكم بالرجحان لان النادر ملحق
بالغالب **قال** الثاني الترجيح بوقت الرواية فيترجح الراوي في البلوغ على الراوي في الصبا
وفي البلوغ والمتحمل وقت البلوغ على المتحمل في الصبا وفيه ايضا **اقول** الوجه الثاني الترجيح
بوقت الرواية وقد ذكر المصنف لذلك امرين اشار اليهما بقوله فيترجح الراوي في البلوغ الى
اخره لكن الثاني منهما انما هو ترجيح بوقت التحمل لا بوقت الرواية كما ستعرفه والوجهان المذكوران
يمكن تقديرهما على وجهين التقدير الاول ان يكون المراد ان الراوي لحديث في زمان البلوغ فقط
راجح على من روى ذلك الحديث مرتين مرة في بلوغه ومرة في صباه لان الراوي في هاتين الحالتين
يكون متحملا في وقت الصبا بالضرورة ولا شك ان الاعتماد على ضبط البالغ اكثر **قوله** والمتحمل
يعني ان المتحمل لحديث في زمان بلوغه راجح الرواية ايضا على من تحمله مرتين مرة في صباه ومرة في بلوغه
لجواز ان يكون روايته بواسطة تحمله الواقع في حال الصبي دون الواقع في حال البلوغ والى الوسط
اشار بقوله وفيه ايضا اي في البلوغ مضموما الى ما ذكرناه وهو الصبي التقدير الثاني ان يكون
المراد ان يكون الخبر الذي يكون راويه لا يروي الاحاديث الا في وقت بلوغه راجح على خبر الذي
لم يروها الا في صباه وبعضها في بلوغه لاحتمال ان يكون هذا الخبر من مروياته في حالة الصغر ولم يعلم
سامعه بذلك وكذلك القول في المتحمل فيرجح الخبر الذي لم يتحمل راويه الاحاديث الا في
زمان بلوغه على من لم يتحمل الا في زمان صباه او تحمل بعضها في صباه وبعضها في بلوغه لاحتمال
ان يكون هذا الخبر من الاحاديث المتحملة في حال الصغر وهذا حاصل التقديرين المشار اليهما
من الشارحين من قرره بالاول ومنهم من قرره بالثاني وكلام الامام يحتمل كلا منهما فان اراد
المصنف الثاني وهو الاقرب الى كلام الامام فهو صحيح وان اراد الاول فهو بعيد في المعنى ولا يكاد
يوجد التصريح به لاحد وايضا فان ما ذكره في الرواية فهو داخل على هذا التقدير فيما ذكره
في التحمل لان الراوي في البلوغ الذي قدم على الراوي في البلوغ وفي الصبي ان تحمل في البلوغ فقد قدمه

انما

انما هو تقدم لمن تحمل في البلوغ على من تحمل في الصبي لان الرواية في الصبي والبلوغ تستلزم التحمل
في الصبي قطعا وقد ذكره من بعد وان كان قد تحمل في الصبا ولكنه روى في البلوغ فقط فكيف يقدم
على من شاركه في هذا بعينه وزاد عليه بان يروي مرة اخرى في البلوغ لا جرم ان الامدي وابن
الحاجب وصاحب الحاصل لم يذكروا سوى التحمل وقد وقع لذلك في نسخة لبعض الشارحين شرحه
ثم استدرك عليه بان هذا ترجيح بوقت التحمل وكلامه في الترجيح بوقت الرواية والنسخة التي وقعت
لهذا الشارح غلط **قال** الثالث بكيفية الرواية فيرجح المتفق على رفعه والمحكي بسبب
نزوله وباللفظ وما لم ينكره راوي الاصل **اقول** الوجه الثالث الترجيح بكيفية الرواية
وهو اربعة امور الاول ترجيح الخبر المتفق على رفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم على الخبر الذي
اختلف في كونه مرفوعا اليه او موقوفا على الصحابي الثاني المحكي مع سبب نزوله راجح على الخبر الذي
لم يذكر معه ذلك لان ذكر الراوي لسبب النزول يدل على اهتمامه بمعرفة ذلك الحكم وهذا اذا كانا
خاصين فان كانا عامين فالامر بالعكس كما نقله الامام هنا ونص عليه الشافعي كما تقدم نقله عنه في
الكلام على ان خصوص السبب لا يخصص قال ابن الحاجب اللهم الا اذا تعارضا في صاحب السبب
فانه اولى لان ترك الجواب مع الحاجة مما يقضي بتاخير البيان عن وقت الحاجة ثم ان المصنف لو عبر
بالورود عوضا عن النزول لكان صريحا في تناول الاخبار الثالث ترجيح الخبر الذي يحتمل ان
يكون قد روي بالمعنى كما قاله في المحصول لان المحكي باللفظ مجمع على قبوله بخلاف المحكي بالمعنى الرابع
اذا انكر الاصل رواية الفرع عنه فان جزم بالانكار لم تقبل رواية الفرع وان تردد فقد سبق
في الاخبار فان قبلناها فيكون الخبر الذي لم ينكره الاصل راجحا عليه وتعبير المصنف بقوله راوي
الاصل هو عبارة الامام ايضا ولكن ليس هذا بقول مستقيم على الصواب زيادة لفظ راوي او
حذفه بالكلية **قال** الرابع بوقت وروده فيرجح المدنيات والمشعر بعلو شان الرسول عليه
السلام والمتضمن للتخفيف والمطلق على مقيد متقدم التاريخ والمورخ بتاريخ والمورخ بتاريخ مضيق
والمتحمل في الاسلام **اقول** الوجه الرابع الترجيح بوقت ورود الخبر وهو ستة اقسام ذكرها
الامام وضعفها فافهم ذلك احدها الايات والاخبار المدنيات راجحة على المكيات واعلم ان المصطلح
عليه بين اهل العلم ان المكي هو ما ورد قبل الهجرة سواء كان في مكة او في غيرها والمدني هو ما ورد بعدها
سواء كان في المدينة او في مكة او في غيرهما وهو الاصطلاح هو المراد هنا لانه لو كان غير ذلك لكان
المدني ناسخا للمكي بلا نزاع وقد تقدمت هذه المسالة في تعارض النصين وايضا فلان تقدم المنسوخ

المحكي مع

على الناسخ ليس من باب الترجيح كما نص عليه الامام في الكلام على الترجيح بالحكم بل المراد ان الخبر الوارد
في المدينة مقدم على الوارد في مكة سواء علمنا انه كان قد ورد في مكة قبل الهجرة والوارد منها بعد
الهجرة قليل والقليل ملحق بالكثير فيحصل الظن بان هذا الحديث الوارد في مكة انما ورد قبل الهجرة
وحينئذ فيجب تقديم المدني عليه لكونه متاخرا الثاني الخبر المشعر بعلو شان الرسول عليه
الصلاة والسلام راجح على ما لا يكون كذلك لان ظهور امره وعلو شانه كان في اخر عمره فدل على
التاخر هكذا اطلقه المصنف تبعا للحاصل وقال في المحصول الاولى ان يفصل فيقال احدهما
على العلو والاخر على الضعف قدم الدال على العلو واما اذا لم يدل الاخر لا على القوة ولا على
الضعف فمن اين تقديم الاول عليه وقد يجاب عما قاله بانه اذا كان التاخر سببا للرجحان فالدال
على العلو معلوم التاخر او مقطوع به بخلاف ما لم يدل على شيء وما يقطع برجحانه او يظن راجح
على ما لا يكون كذلك وايضا فانه يرد كما في السادس من هذا القسم ما يعكس عليه فتامله الثالث
الخبر المتضمن للتخفيف مقدم على المتضمن للتغليظ لانه اظهر تاخرا لان النبي صلى الله عليه وسلم
كان يغلظ في امره زجرا لهم عن العادات الجاهلية ثم مال الى التخفيف هكذا ذكره صاحب الحاصل
فتبعه المصنف واطلاق هذه الدعوى مع ما سياتي من كون المحرم مقدما على المبيح لا يستقيم وقد
جزم الامدي بتقديم الدال على التشديد قال لان احتمال تاخره اظهر لان الغالب منه عليه السلام انه
ما كان يشدد الا بحسب علو شانه ولهذا اوجب العبادات شيئا فشيئا وحرم المحرمات شيئا فشيئا وتبعه
ابن الحاجب على ذلك واعلم ان الامام ذكر هذا الحكم في حادثة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يغلظ
فيها زجرا للعرب عن عاداتهم ثم خفف فيها نوع تخفيف ولا يلزم من تقديم المتضمن للتخفيف في هذه
المسالة لقرينة العدول الى التخفيف فيها ان يقدم المتضمن للتخفيف مطلقا كما ظنه صاحب
الحاصل والمصنف وحينئذ فليس بين الامام والامدي اختلاف وسياتي في الفروع الزائدة كلام
اخر متعلق بهذا الرابع الخبر المروي مطلقا اي من غير تاريخ يكون راجحا على الخبر المورخ بتاريخ
متقدم لان المطلق اشبه بالمتاخر وانما قيد بقوله بتاريخ متقدم لان التاريخ لو كان مضيقا
لكان الحكم بخلافه كما سياتي الخامس يرجح الخبر المورخ بتاريخ مضيق اي وارد في اخر عمره
عليه السلام على الخبر المطلق لانه اظهر تاخرا ومثله الامام بانه صلى الله عليه وسلم في مرضه الذي
توفي فيه صلى بالناس قاعدا والناس قيام وهو يقتضي اقتداء القائم بالقاعد وقال صلى الله عليه
وسلم واذا صلى جالسا يعني الامام فصلوا جلوسا اجمعين وهو يقتضي عدم جواز ذلك فرجحنا

الاول

الاول لما قلناه الا ان السادس اذا اسلم الراويان في وقت واحد كاسلام خالد وعمرو بن
الخطاب العاص وعلم ان احدهما تحمل الحديث بعد اسلامه ام في حال كفره كما قاله في المحصول
لانه اظهر تاخرا قال الخامس في اللفظ ويرجح الفصيح لا الافصح والخاص وغير المخصص
والحقيقة والاشبه بها والشرعية ثم العرفية والمستغني عن الاضمار والدال على المراد من وجهين
وبغير وسط والمومي الى علة الحكم والمذكور معارضه معه والمقرون بالتهديد اقول الوجه
الخامس الترجيح باللفظ وهو امور الاول ان يكون لفظ احد الخبرين فصيحا ولفظ الاخر ركيكا
بعيدا عن الاستعمال فان الفصيح مقدم اجماعا للاتفاق على قبوله قال الامام بخلاف الركيك فان منهم
من رده لان النبي صلى الله عليه وسلم كان افصح العرب فلا يكون ذلك كلاما له ومنهم من قبله وحمله على ان
الراوي رواه بلفظ نفسه واما الافصح فلا يرجح على الفصيح خلافا لبعضهم لان الرجل الفصيح لا يجب ان
يكون كلامه افصح الثاني يرجح الخاص على العام لما تقدم في موضعه الثالث العام الباقي على عمومه
راجح على العام المخصص للاختلاف في حجيته وهذا القسم يستغنى عنه بما سياتي من تقديم الحقيقة
على المجاز لان العام المخصص مجاز مطلقا عند المصنف الرابع يرجح اللفظ المستعمل بطريق الحقيقة
على المستعمل بطريق المجاز لان دلالة الحقيقة اظهر وهذا انما اذا لم يكن المجاز غالبا فان غلب ففيه
خلاف سبق في موضعه الخامس اذا تعارض مجازان ولا يمكن العمل باحدهما الا بارتكاب المجاز
وكان مجاز احدهما اشبه بالحقيقة من مجاز الاخر فانه يرجح عليه لقربه وقد مر تمثيل ذلك في المجمل
والمبين السادس الخبر المشتمل على الحقيقة الشرعية يرجح على المشتمل على الحقيقة العرفية او اللغوية
لان النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات فالظاهر من حاله انه يخاطب بها وان المشتمل
على الحقيقة العرفية يرجح على المشتمل على الحقيقة اللغوية لاشتهار العرفية وتبادر معناها السابع
يرجح الخبر المستغني عن الاضمار على الخبر المفتقر اليه لان الاضمار على خلاف الاصل وهذا
القسم ايضا داخل في تقديم الحقيقة على المجاز لان الاضمار نوع من المجاز الثامن يرجح الخبر الدال
على المراد من وجهين على الدال عليه من وجه واحد لان الظن الحاصل من الاول اقوى لتعدد جهة
الدلالة التاسع يرجح الخبر الدال على المراد بغير واسطة على الدال عليه بواسطة لان قلة الوسائط
يقتضي كثرة الظن ومثاله قوله عليه السلام الايم احق بنفسها من وليها مع قوله ايما امراة نكحت
نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل فان الاول يدل على صحة نكاحها نفسها باذن وليها كما
يقوله ابو حنيفة والثاني يدل على بطلانه كما يقوله الشافعي لكن بواسطة وذلك لانه يدل

على البطلان عند عدم الاذن واذا ابطل ذلك بطل ايضا مع الاذن للاتفاق بين الامامين على عدم الفصل
العاشر يرجح الخبر المومي الى علة الحكم على الخبر الذي لا يكون كذلك لان الشارع الى الحكم المعلل اسرع
الحادي عشر الخبر الذي ذكر معه معارضه كقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها
يرجح على ما ليس كذلك لان ترجيحه انما يكون باعتقاد تاخره عن الخبر الدال على النهي وتاخره عنه يقتضي
النسخ مرة واحدة بخلاف ترجيح الدال على النهي فانه يقتضي النسخ مرتين لانه من اعتقاد وروده بعد
وحينئذ يكون ناسخا للاباحة التي فيه والاباحة التي قبله ناسخة للنهي المخبر عنه وهو المشار اليه بقوله
كنت نهيتكم عن زيارة القبور وهذا التقدير صحيح واضح خلافا لما توهمه بعض شارحي المحصول الثاني
عشر الخبر المقرون بالتهديد كقوله عليه السلام من صام يوم الشك فقد عصى ابا القاسم راجح على
ما ليس كذلك لان اقترانه بالتهديد يدل على تاكد الحكم الذي تضمنه وكذلك لو كان التهديد في احدهما
اكثر كما قاله في المحصول واهمله المصنف تبعا للحاصل **قال** السادس بالحكم يرجح المبقي لحكم
الاصل لانه لو لم يتاخر عن الناقل لم يفد فالمحرم على المبيح لقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام
الا وغلب الحرام الحلال وللاحتياط ويعادل الموجب ويثبت الطلاق والعتاق لان الاصل عدم
القيد ونافي الحد لانه ضرر ولقوله عليه السلام ادرءوا الحدود بالشبهات **اقول** الوجه
السادس الترجيح بالحكم وهو امور الاول يرجح الخبر المبقي لحكم الاصل اي المقرر لمقتضى البراءة
الاصلية على الخبر الناقل كذلك الحكم اي الرافع كقوله عليه السلام من مس ذكره فليتوضا مع قوله
انما هو بضعة منك لان المبقي متاخر عن الناقل اذ لو لم يتاخر عنه لم يكن فائدة لانه حينئذ يكون واردا
حيث لا يحتاج اليه لانا في ذلك الوقت نعرف الحكم بدليل اخر وهو البراءة الاصلية والاستصحاب
واذا كان متاخرا عن الناقل كان ارجح منه وهذا الذي اختاره المصنف ذكره الامام وقال انه الحق
ونقل عن الجمهور انهم رجحوا الناقل لان الناقل يستفاد منه ما لا يعلم من غيره بخلاف المبقي ولان
الاخذ بالمبقي يستدعي تاخر وروده عن الناقل وفي ذلك تكثير للنسخ لان الناقل حينئذ يزيل حكم
العقل ثم المبقي يزيل حكم الناقل فيلزم النسخ مرتين واما اذا قدرنا تاخر الناقل واخذنا به فيلزم تعطيل
للنسخ لان المبقي حينئذ يكون واردا ولا لتاكيد حكم العقل ثم يرد الناقل بعده لازالة حكمه فيلزم
النسخ مرة واحدة والجواب عن الاول ما قلناه في الدليل السابق وهو عدم الفايدة
وعن الثاني ان رفع حكم الاصل ليس بنسخ لما تقدم في حد النسخ فلا يلزم من تقديم المبقي تكثير النسخ
وايضا فلو اعتقدنا تاخر الناقل لكان ناسخا للحكم الثابت بالمبقي وهما البراءة الاصلية والخبر

المؤكد

المؤكد لها بخلاف ما قلناه فانه لا يكون المنسوخ الا دليلا واحدا الثاني الخبر الدال على التحريم
راجح على الخبر الدال على الاباحة كما جزم به المصنف واختاره ابن الحاجب وكذلك الامدي ونقله
عن اصحابنا وعن الاكثرين وقيل يترجح الاباحة لاعتضادها بالاصل حكاه ابن الحاجب وقيل يستويان
واختاره الغزالي ولم يرجح الامام شيئا والمراد بالاباحة هنا جواز الفعل والترك ليدخل فيه المكروه
والمندوب والمباح المصطلح عليه لان التحريم مرجح على الكل كما ذكره ابن الحاجب ولان الدليلين المذكورين
في الكتاب يقتضيان ذلك ايضا احتج القائلون بالتحريم بامرين احدهما قوله عليه السلام ما اجتمع
الحرام والحلال الا وغلب الحرام الحلال الثاني ان الاحتياط يقتضي الاخذ بالتحريم لان ذلك الفعل
ان كان حراما ففي ارتكابه ضرر وان كان مباحا فلا ضرر في تركه **قوله** ويعادل الموجب يعني
ان الخبر المحرم يعادل الخبر الموجب فاذا ورد دليلان احدهما يقتضي تحريم شيء والاخر يقتضي
اباحته فيتعادلان اي يتساويان حتى لا يعمل باحدهما الا بمرجح لان الخبر المحرم يتضمن استحقاق
العقاب على الفعل والخبر الموجب يتضمن استحقاق العقاب على الترك فيتساويان وانما تساويا
ولم يتقدم الموجب على المبيح لان المحرم مقدم على المبيح كما تقدم والمساوي للمقدم مقدم والحكم بالتساوي
هو راي الامام واتباعه وجزم الامدي بترجيح المحرم لان اعتناء الشرع بدفع المفاسد اكثر من
اعتنائه بجلب المصالح وذكر ابن الحاجب نحوه ايضا **الثالث** يرجح الخبر المثبت للطلاق والعتق
على الخبر النافي له خلافا لبعضهم لان الاصل عدم القيد فالخبر الدال على ثبوت الطلاق والعتاق
دال على زوال قيد النكاح او ملك اليمين فيكون موافقا قال ويمكن ان يقال بل النافي اولى
لانه على وفق الدليل المقتضي لصحة النكاح واثبات ملك اليمين والدليل المقتضي لصحتهما راجح
على النافي له وذكر ابن الحاجب نحو ذلك ايضا ولم يرجح الامام شيئا بل نقل ترجيح المثبت عن الكرخي
فقط ونقل عن قوم اخرين انهما يستويان **الرابع** يرجح الخبر النافي للحد على الخبر الموجب له خلافا
لبعضهم والدليل عليه امران احدهما ان الحد ضرر والضرر منفي عن الاسلام لقوله عليه السلام
لا ضرر ولا ضرار في الاسلام الثاني قوله عليه السلام ادرءوا الحدود بالشبهات فان ورود
الخبر بنفي الحد ان لم يوجب الجزم بذلك فلا اقل من حصول الشبهة والشبهة تدفع الحد
للحديث وهذا الحكم جزم به المصنف جزم به ايضا الامدي وابن الحاجب ولم يرجح الامام
شيئا بل نقل المذكور هنا عن بعض الفقهاء فقط ثم قال وانكره المتكلمون ثم كلامه في هذا القسم
وفي الذي قبله يميل الى ما اختاره المصنف لانه استدل له وكذلك فعل اتباعه كصاحب

الحاصل **قال** السابع بعمل اكثر السلف **اقول** الوجه السابع الترجيح بالامر الخارجي كما قاله الامام فيرجح احد الخبرين على الاخر بعمل اكثر السلف خلافا لبعضهم لان الاكثر يوفق للصواب ما لا يوفق له الاقل بل نقل الترجيح بذلك عن عيسى بن ابان فقط ثم نقل عن اخرين انه لا يفيد ترجيحا لكونه ليس بحجة وذكر صاحب الحاصل نحوه ايضا والتعبير باكثر السلف عبر به الامام ايضا وهو يقتضي ان ما دون ذلك لا يحصل به الترجيح وهو مخالف لما جزم به الامدي ومقتضاه كلام ابن الحاجب وهذا في غير الصحابة اما الصحابة فان قول بعضهم كاف في الرجحان كما جزم به الامام في امور اخرى يحصل بها الترجيح ذكره الامام واهملها المصنف الاول ان يكون طريق احدى الروايتين نقل فيها اللبس كما اذا اخبر انه شاهد زيدا بالبصرة قبل الظهر فانه يرجح على من اخبر انه شاهده ببغداد وقت السحر الثاني ان يذكر المزكي سبب العدالة الثالث ان يخبر احدهما بقول الاخر كذا قال فيما اظن الرابع يرجح الحديث القولي على الفعلي لان القول ادل وهذا قد سبق من كلام المصنف الخامس يرجح المسند على المرسل ان قلنا بقوله وقال عيسى بن ابان يقدم المرسل وقال القاضي عبد الجبار يستويان السادس يرجح قول الحرية والذكورة قياسا على الشهادة قال وفيه احتمال السابع يرجح اللفظ المتفق على وضعه لمسماه على اللفظ المختلف فيه الثامن ان يكون احدهما قد نص على الحكم مع تشبيهه بمحل اخر والاخر ليس كذلك فانه يقدم الاول في المشبه والمشبه به جميعا لان تشبيه محل بمحل فيه اشارة الى وجود علة جامعة مثال قول الحنفية في قوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر كالخمر تخلل فتحل ان هذا راجح في المشبه على قوله عليه السلام في الخمر اريقها التاسع التاكيد كالتكرار في قوله عليه السلام فنكاحها باطل فنكاحها باطل وفي مرجحات اخرى ذكرها ابن الحاجب تبعا للامدي فرجح بتفسير الراوي قولا وفعلا وبقربه عند السماع وبقراءة الشيخ وبعمل اهل المدينة والخلفاء الاربعة ورجح الاخف على الاثقل وجزم الامدي في منتهى السول بعكسه ولم يرجح في الاحكام شيئا ورجح الامر على النهي ودلالة الاقتضاء على المفهوم وعلى الايماء ومفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة لانه متفق عليه وقيل بالعكس لان فائدة مفهوم الموافقة هو التاكيد وفائدة مفهوم المخالفة هو التاسيس والتاسيس خير ولم يرجح الامدي في الاحكام شيئا ثم جزم في منتهى السول بما صحح ابن الحاجب ورجح تخصيص العام على تاويل الخاص لكثرة الاول والعموم المستفاد من نيل الشرط والجزاء على العموم من

قيل

صح

على قوله عليه الصلاة والسلام لا يشتهي ... وقد ... والتشبيه

٢١٠

البلي و الخمسر اخره

من قبيل النكرة المنفية او غيرها لان الشرط كالعلة والحكم المعلل اولى والخطاب التكليفي على الخطاب الوضعي لاشتمال التكليفي على زيادة الثواب واذا ورد الخطاب على سبيل الاخبار كقوله تعالى والذين يظهرون من نسائهم او في معرض الشرط كقوله تعالى ومن دخله كان امنا وورد الخطاب الاخر شفاها كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا فالخطاب الشفاهي اولى من المطلق في حق من ورد الخطاب عليه والاخر اولى في حق الغائبين لانه انما يعمهم بدليل منفصل واذا كان احد الخبرين امس في الحاجة من الاخر بان يكون قصد به الحكم المختلف فيه فهو اولى من الذي لم يقصد به كقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فانه قد ورد لبيان تحريم الجمع بين الاختين فهو اولى من قوله او ما ملكت ايمانكم فانه لم يقصد به ذلك ويرجح الخبر المسند على الخبر المعزو الى كتاب معروف على الخبر المشهور وعمل البخاري ومسلم على غيره وقد ذكر ابن الحاجب وغيره مرجحات اخرى سبقت في كلام المصنف في مواضعها **قال** الباب الرابع في ترجيح الاقيسة وهو بوجوه الاول بحسب العلة فيرجح المظنة ثم الحكمة ثم الوصف العدمي ثم الحكم الشرعي والبسيط والوجودي للوجودي ثم العدمي للعدمي **اقول** لما فرغ المصنف من تراجيح الاخبار شرع في تراجيح بعض الاقيسة على بعض وهو على خمسة اوجه الاول الترجيح بحسب العلة وهو بامور الاول يرجح القياس المعلل بالوصف الحقيقي الذي هو مظنة للحكمة كالسفر مثلا على القياس المعلل بنفس الحكمة كالمشقة ونحوها لان التعليل بالمظنة مجمع عليه بخلاف التعليل بالحكمة كما سبق في موضعه الثاني يرجح التعليل بالحكمة على التعليل بالوصف العدمي قال الامام لان العلم بالعدم لا يدعو الى شرع الحكم الا اذا حصل العلم باشتمال ذلك العدم على نوع مصلحة فيكون الداعي الى شرع الحكم في الحقيقة هو المصلحة لا العدم وحينئذ فيكون التعليل بالمصلحة اولى قال وهذا المعنى وان كان يقتضي ترجيح الحكمة على الوصف الحقيقي لكن عارضه كون الحقيقي اضبط فلذلك قدم عليه وقد علم من هذا رجحان التعليل بالحكمة على التعليل بالاوصاف الاضافية والاوصاف التقديرية لكونها عدمية ايضا وفي بعض النسخ زيادة الاضافي بين الحكمة والعدمي فقال ثم الحكمة ثم الوصف الاضافي ثم العدمي وهذه النسخة مخالفة لاكثر النسخ التي اعتمد عليها الشارحون ومخالفة لما في المحصول فان المذكور فيه ما ذكرناه اولا الثالث يرجح التعليل بالعدم على التعليل

الحكم الشرعي هكذا جزم به المصنف وحكى في المحصول فيه احتمالين من غير ترجيح فقال يحتمل
ان يقال التعليل بالحكم الشرعي اولى لانه اشبه بالوجود وان يقال بالعكس لان العدم اشبه
بالامور المحققة الى من حيث ان اتصاف الشي به لا يحتاج الى شرع بخلاف الحكم الشرعي
وتبعه صاحب الحاصل على ذلك نعم رجح صاحب التحصيل العدمي كما رجحه المصنف ويقتضي
اطلاق المصنف ان التعليل بالوصف التقديري اولى من الحكم الشرعي لكون التقديري من
العدميات ايضا لكن المجزوم به في المحصول انما هو العكس لان التعليل بالحكم الشرعي تعليل بام
محقق فهو واقع على وفق الاصول قوله والبسيط يعني ان التعليل بالوصف البسيط راجح
على التعليل بالوصف المركب لان البسيط متفق عليه ولان الاجتهاد فيه اقل فيبعد عن الخطا خلاف
المركب وحكى القاضي عبد الوهاب في الملخص قولا ان العلة الكثيرة الاوصاف اولى قال وعندي
انهما سيان كذا حكاه القرافي وهذا الثالث هو مقتضى كلام امام الحرمين في البرهان وهذا القسم ليس
بينه وبين ما قبله من الاقسام ترتيب لكونه نوعا اخر من التقسيم ولذلك اتى المصنف فيه بالواو
ومثله ايضا القسم الذي يليه قوله والوجودي الى اخره اعلم ان الوصف والحكم قد يكونان وجوديين
وقد يكونان عدميين وقد يكون الحكم وجوديا والوصف عدميا وقد يكون بالعكس فتعليل الحكم الوجودي
بالوصف الوجودي ارجح من الاقسام الثلثة لان العلية والمعلولية وصفان ثبوتيان فحملهما على
المعدوم لا يمكن الا بتقدير المعدوم موجودا ثم يلي هذا القسم في الاولوية تعليل العدمي بالعدمي
وحينئذ فيكون ارجح من تعليل الحكم الوجودي بالعلة العدمية ومن العكس للمشابهة هذا
حاصل كلام المصنف وبه صرح في المحصول حكما وتعليلا فقوله والوجودي للوجودي
اي ويرجح الوصف الوجودي لتعليل الحكم الوجودي على الاقسام الثلثة وقوله ثم العدمي
للعدمي اي يرجح على القسمين الباقيين وتوقف الامام في الترجيح بين تعليل الحكم العدمي بالعلة الوجودية
وعكسه وتابعه عليه صاحب التحصيل فلذلك سكت عنه المصنف لكن جزم صاحب الحاصل بان تعليل العدمي
بالوجودي اولى من عكسه وقد وقع في بعض نسخ الكتاب هنا تغيير من النساخ اعلم ان قول الامام
ان العلية والمعلولية ثبوتيان ممنوع فانهما عدميان كما صرح هو به في غير موضع لكونهما من النسب
والاضافات قال الثاني بحسب دليل العلية فيرجح الثابت بالنص القاطع ثم الظاهر
كاللام ثم ان والباء ثم المناسبة الضرورية الدينية ثم الدنيوية ثم التي في محل الحاجة ثم الاقرب
اعتبارا فالاقرب ثم الدوران في محل ثم في محلين ثم السبر ثم الشبه ثم الايماء ثم الطرد اقول

الوجه الثاني الترجيح بحسب الدليل الذي دل على علية الوصف لحكم الاصل كالنص والمناسبة
والدوران والسبر والشبه والايماء والطرد وغيرها وهو على اقسام الاول يرجح القياس الذي
ثبتت علية وصفه بالنص القاطع على الذي ثبتت عليته بالنص الظاهر لان القاطع لا يحتمل غير
العلية بخلاف الظاهر كما تقدم بسطه في اوايل القياس والاجماع في ذلك ملحق بالنص القاطع
وقد اهمله المصنف لكن هل تقدم على الاجماع ام لا فيه كلام يأتي في الترجيح بدليل الحكم الثاني يرجح القياس
الذي ثبتت علية وصفه بالقاطع الظاهر على ما ثبتت بغيره كالمناسبة ونحوها لكونه منصوصا
عليه من الشارع واما الالفاظ الظاهرة فقد ثبت بالاجتهاد ان الالفاظ الظاهرة هي اللام وان والباء فاقواها
اللام لانها اظهر قال الامام واما الباء وان ففي المقدم منهما احتمال وكلام المصنف يقتضي انهما متساويان
وقد تقدم ايضاح ذلك كله ايضا في اوايل القياس الثالث يرجح القياس الذي ثبتت علية
وصفه بالمناسبة على الدوران وغيره مما يأتي لان المناسبة لا تنفك عن العلية واما الدوران فقد
لا يدل عليها كالمتضايفين ونحوه مما تقدم ذكره ثم ان المناسبة قد تكون من الضروريات الخمس
المتقدم ذكرها في القياس وقد تكون من الحاجيات ويعبر عنه بالمصلحيات وقد تكون من التحسينيات
ويعبر عنه بالتتمات كما تقدم ايضاحه فيرجح الضروريات ثم الحاجيات ثم التتمات والمكمل لكل
قسم ملحق به كما قاله ابن الحاجب فالمكمل للضروري مقدم على الحاجي والمكمل للحاجي مقدم على
التحسيني ولهذا وجب في قليل الخمر ما وجب في الكثير المسكر ويرجح الضرورية الدينية على
الضرورية الدنيوية لان ثمرة الدينية هي السعادة الابدية التي لا نفاد لها ولم يتعرض الامام
وصاحب التحصيل الى المرجح من اقسام الضروريات وقد تعرض له الامدي وابن الحاجب وغيرهما
فقالوا ارجح مصلحة الدين ثم النفس ثم النسب ثم العقل ثم المال وتعرض صاحب الحاصل
الى القسم الاول فقط وهو ترجيح الديني على غيره فلذلك ذكره المصنف دون ما عداه وحكى
ابن الحاجب مذهبا ان مصلحة الدين مؤخرة عن الكل لان حقوق الادميين مبنية على المشاحة
ولم يذكر ذلك الامدي قولا بل ذكره سؤالا واعلم ان الوصف المناسب قد يناسب
نوعه نوع الحكم وقد يناسب نوعه جنس الحكم وقد يكون بالعكس وقد يكون يناسب
جنسه جنس الحكم قال الامام فالاول مقدم على الاقسام الباقية والثاني والثالث كالمتعارضين
وهما مقدمان على الرابع وترجح المناسبة الجلية على الخفية وما يليه اعتبار جنسه القريب
على ما يليه اعتبار جنسه البعيد والى ذلك كله اشار المصنف بقوله الاقرب اعتبارا

فالاقرب الرابع يرجح القياس الذي ثبتت عليه وصفه بالدوران على الذي ثبتت
علته بالسبر او غيره من الطرق الباقية لان العلية المستفادة من الدوران مطردة
منعكسة بخلاف غيره من الطرق ومنهم من قدمه على المناسبة كما قاله الامام لهذا المعنى
ايضا ثم ان الدوران قد يكون في محل واحد وهو ان يحدث حكم في محل لحدوث صفة فيه وينعدم
ذلك الحكم عن ذلك المحل بزوال ذلك الوصف عنه كدوران الحرمة مع الاسكار في ماء العنب
وجودا وعدما وقد يكون في محلين كاستدلال الحنفي على وجوب الزكاة في الحلي بدوران
وجوب الزكاة مع الذهب وجودا في المضروب وعدما في الثياب فالدوران في محل ارجح
في العلية من الدوران في محلين لان احتمال الخطا فيه اقل الا ترى انا نقطع في ماء العنب بان
ما عدا السكر من الصفات ليس بعلة والا لزم تخلف المعلول عن علته بخلاف ما ثبت في
محلين فانه لا يفيد القطع بان غير الذهب ليس علة للوجوب لاحتمال ان يكون العلة فيه هو
المجموع المركب من كونه ذهبا وكونه غير معد للاستعمال الخامس يرجح القياس الذي
ثبت عليه وصفه بالسبر على الذي ثبتت علته بالشبه وغيره مما بقي كالايماء والطرد
لان منه ما هو علة اتفاقا في العقليات والشرعيات وهو السبر الحاصر بخلاف البواقي
فان فيها خلافا مشهورا ومنهم من رجحه على المناسبة ايضا واختاره الامدي وابن
الحاجب لانه يفيد ظن علية الوصف ونفي المعارض له بخلاف المناسبة فانه لا دلالة لها
على نفي المعارض قال في المحصول وهذا اذا كان السبر مظنونا فان كان السبر مقطوعا به فان
العمل به متعين وليس هو من قبيل الترجيح السادس يرجح القياس الذي ثبتت عليه وصفه
بالايماء بالشبه على الذي ثبتت علته بالايماء لان الشبه يقتضي وصفا مناسبا والايماء ليس
كذلك لان ترتب الحكم يشعر بالعلية سواء كان مناسبا ام لا وبالضرورة ان المناسب اولى الوصف صح
من غيره وهذا الذي جزم به المصنف من كون الايماء مؤخرا عما قبله ذكره الامام بحثا بعد ان
نقل ان الجمهور اتفقوا على تقديم الايماء على جميع الطرق العقلية حتى المناسبة السابع يرجح
القياس الذي ثبتت عليه وصفه بالايماء على الذي ثبتت علته بالطرد لان الطرد غير مناسب
اصلا كما عرف في موضعه واما الايماء فقد يكون مناسبا وما كان مناسبا في بعض الاحوال
راجح على ما لا يكون كذلك الثامن يرجح القياس الذي ثبتت عليه وصفه بالطرد على ما
بقي من الطرق الدالة على العلية ولم يبين المصنف ذلك والذي بقي منها هو تنقيح المناط وفي

ناخره عن الطرد نظر ولم يصرح الامام وابن الحاجب وغيرهما بالترجيح بين الدوران والسبر
والشبه والطرد وانما ذكره صاحب الحاصل على الوجه الذي ذكره المصنف فتابعه عليه لكونه
قد يوجد بعضها من تعليل الامام قال الثالث بحسب دليل الحكم فيرجح النص ثم
الاجماع لانه فرعه الرابع بحسب كيفية الحكم وقد سبق الخامس موافقة الاصول في
العلة والحكم والاطراد في الفروع اقول الوجه الثالث الترجيح بحسب دليل
حكم الاصل فيرجح من القياسين المتعارضين ما ترجح دليل حكم اصله على دليل حكم الاصل
الاخر باحد المرجحات المذكورة في الباب قبله او بغيره من المرجحات لكونه مجمعا عليه او خاصا
او غير ذلك وهذا انما يمكن في الادلة الظنية لما علمت انه لا ترجيح بين القطعيات ولا بين القطعي
والظني ثم ان كانت تلك الادلة الظنية من باب الاحاد امكن ترجيح بعضها على بعض بالمتن والسند
وان كانت متواترة لم يمكن الترجيح الا بالمتن خاصة كما قاله في المحصول وهو ظاهر ثم ذكر المصنف
انه يرجح القياس الذي ثبت حكم اصله بالنص كما قاله وسنه على القياس الذي ثبت حكم اصله
بالاجماع ويرجح الاجماع على غيره كالقياس ان جوزنا اثبات حكم الاصل به وتوجيه الثاني ظاهر
ولذلك سكت عنه المصنف واما الاول فتوجيهه ان الاجماع فرع عن النص لان حجيته انما
تثبت بالادلة اللفظية ولا شك ان الاصل مقدم على الفرع وهذا الذي جزم به ابداه الامام
اشكالا فقط فانه نقل عن الاصوليين تقديم الاجماع على النص محتجين بان الادلة اللفظية قابلة
للتخصيص والتاويلات بخلاف الاجماع ثم قال وهو مشكل وعلله بما قلناه من كونه فرعا له
نعم صرح صاحب الحاصل باختياره فتبعه عليه المصنف الوجه الرابع الترجيح بحسب
كيفية الحكم وقد سبق بيانه في ترجيح الاخبار في الوجه السادس منه وحينئذ فيرجح القياس
المحرم على القياس المبيح والمثبت للطلاق والعتاق على النافي لهما والمثبت لحكم الاصل على
النافي وهذا الاخير قد عكسه في المحصول سهوا منه فانه احاله على ما تقدم والذي تقدم
هو العكس ويستوي القياس الموجب والمحرم كما تقدم ايضا الوجه الخامس الترجيح
بامور اخرى وهي ثلاثة اولها والثالث من قسم العلة وثانيها من قسم الحكم فكان ينبغي ذكر كل
واحد منها في موضعه الاول موافقة الاصول في العلة وهو ان يشهد لعلة احد القياسين
اصول كثيرة كما قاله الامام لان شهادة كل واحد من تلك الاصول دليل على اعتبار تلك
العلة ولا شك في الترجيح بكثرة الادلة الثاني موافقة الاصول في الحكم لما تقدم في العلة

قال الامام وشهاده الاصول له لكن قد يراد بها ان يكون جنس ذلك الحكم ثابتا في الاصول وقد
يراد بها دلاله الادله على ذلك الحكم الثالث الاطراد في الفروع فيرجح القياس الذي يكون العله
فيه مطردة اي مثبته للحكم في كل الفروع على القياس الذي لا يكون العله فيه مطرده بل مثبته
للحكم في بعض الفروع دون بعض لان المطرده مجمع عليها بخلاف المنقوضه وعلله الامام بان
الدال على الحكم في كل الفروع يجري مجرى الادله الكثيره لان العله تدل على كل واحد منها ويوخذ
من هذا الدليل ترجيح العله التي فروعها اكثر من العله الاخرى وهو الذي جزم به الامدي
وابن الحاجب وصححه صاحب الحاصل وحكى الامام قولين من غير ترجيح وعلل مقابله بانه لو كان
اعم العلتين اولى من احدهما لكان العمل باعم الخطابين اولى من اخصهما واجاب الامام بان الجواب
فيه نظر ومن تراجيح العله ايضا ما قاله في المحصول وهو ان يرد بها الفرع الى ما هو من جنسه
فانها اولى مما يرد بها الفرع الى خلاف جنسه كقياس الحنفيه الحلى المركوب على التبر فانه اولى
من قياسه على ساير الاموال قال وكذلك العله المتعديه فانها راجحة على القاصرة عند الاكثرين
وقال في البرهان فيه مذاهب المشهور ترجيح المتعديه وعكسه الاستاذ ابو اسحق وسوى
بينهما القاضي واعلم ان ذكرهم لهذه المسله في تراجيح الاقيسه انما وقع استطرادا فان
القاصره لا قياس فيها **فصل** في مرجحات نص عليها الامدي وابن الحاجب فيرجح احد القياسين
بقيام دليل خاص على تعليل حكمه وجواز القياس عليه لحصول الامن معه من احتمال التعبد والقصور
على الاصل وبوقوع الاتفاق على كونه معللا ويرجح العله المطردة فقط على المنعكسه فقط
لاشتراط الاطراد في العلل دون الانعكاس وبالعله التي ليس لها مزاحم او كان رجحانها على
مزاحمها اكثر من الاخرى والعله المقتضيه للنفي على العله المقتضيه للاثبات لان مقتضاها
يتم على تقدير رجحانها وعلى تقدير مساواتها ومقتضى المثبته لا يتم الا على تقدير رجحانها وما يتم
على تقديرين اكثر وجودا مما يتم على تقدير واحد **قال الكتاب**

السابع في الاجتهاد والافتاء

وفيه بابان الاول في الاجتهاد وهو استفراغ الجهد في درك الاحكام الشرعيه وفيه
فصلان **اقول** الاجتهاد في اللغه عبارة عن استفراغ الوسع في تحصيل الشي
ولا يستعمل الا فيما فيه كلفه ومشقه تقول اجتهدت في حمل الصخرة ولا تقول اجتهدت في حمل
النواة وهو ماخوذ من الجهد بفتح الجيم وضمها وهو الطاقه وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف

خ اقتصها

ومسبقه

وسبقه اليه صاحب الحاصل **فقوله** استفراغ الجهد جنس **وقوله** في درك الاحكام
خرج به استفراغ الجهد من فعل من الافعال ودركها اعم من ان يكون على سبيل القطع او الظن
وقوله الشرعيه خرج به اللغويه والعقليه والحسيه ودخل فيه الاصوليه والفروعيه الا
ان يكون المراد بالاحكام الشرعيه ما تقدم في اول الكتاب وهو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال
المكلفين بالاقتضا او التخيير فانه لا يدخل فيه الاجتهاد في المسايل الاصوليه **وقال** بعضهم
الاجتهاد اصطلاحا هو استفراغ الوسع في طلب شي من الاحكام على وجه يحس من النفس العجز
عن المزيد فيه وهذا اعم من تعريف المصنف لانه يدخل فيه الاجتهاد في العلوم اللغويه وغيرها
لكن فيه تكرار فان استفراغ الجهد مغن عن ذكر العجز عن الزياده وقال ابن الحاجب هو استفراغ
الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وفيه نظر لما سياتي من عدم اشتراط الفقه في
المجتهد وقال في المحصول الاجتهاد في عرف الفقها هو استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه فيه
لوم مع استفراغ الوسع فيه وهذا الحد فاسد لاشتماله على التكرار ولانه يدخل فيه ما ليس باجتهاد
في عرف الفقها كالاجتهاد في العلوم اللغويه والعقليه والحسيه وفي الامور العرفيه وفي الاجتهاد في
قيم المتلفات واروش الجنايات وجهة القبله وطهارة الاواني والثياب **واعلم** ان تعريف يعرف
منه تعريف المجتهد والمجتهد فيه فالمجتهد هو المستفرغ وسعه في درك الاحكام الشرعيه والمجتهد
فيه كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي كذا قاله الامدي هنا والامام بعد الكلام على شروط الاجتهاد
قال الفصل الاول في المجتهدين وفيه مسايل الاولى يجوز له عليه السلام ان يجتهد
لعموم فاعتبروا ووجوب العمل بالراجح ولانه اشق وادل على الفطانه فلا يتركه ومنعه ابو علي
وابنه لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى قلنا مامور به فليس بهوى ولانه ينتظر الوحي قلنا ليحصل
الياس عن النص او لانه لم يجد اصلا يقيس عليه **فرع** لا يخطي اجتهاده والا وجب اتباعه
اقول اختلفوا في جواز الاجتهاد للنبي صلى الله عليه وسلم فذهب الجمهور الى جوازه ونقله الامام
عن الشافعي واختاره المصنف وهو مقتضى اختيار الامام ايضا لانه استدل له واجاب عن
مقابله وذهب ابو علي الجبائي وابنه ابو ~~علي الجبائي~~ ابو هاشم الى المنع وحكى في المحصول قولا
ثالثا انه يجوز فيما يتعلق بالحروب دون غيرها ورابعا نقله عن اكثر المحققين وهو الوقف
في هذه الثلثه واذا قلنا بالجواز فقال الغزالي قيل وقع وقيل لا وقيل بالوقف والاول وهو
الوقوع اختاره الامدي وابن الحاجب وهو مقتضى اختيار الامام واتباعه فان الادله التي

ذكرو مما قد دل عليه ومحل الخلاف على ما قاله القرافي في شرح المحصول في الفتاوى اما الاقضيه
فيجوز الاجتهاد فيها بالاجماع قال الغزالي واذا اجتهد النبي صلى الله عليه وسلم وقاس فرعا على اصل
فيجوز القياس على هذا الفرع لانه صار اصلا بالنص قال وكذلك لو اجمعت الامة عليه ثم استدل
المصنف على الجواز باربعة اوجه الاول ان الله تعالى امر اولي الابصار كافة بالاعتبار فقال تعالى
فاعتبروا يا اولي الابصار وكان صلى الله عليه وسلم اعظم الناس بصيرة واكثرهم خبرة بشرائط
القياس وذلك يقتضي اندراجه في عموم الايه فيكون مامورا بالقياس وحينئذ فاعلا له صيانة
لعصمته عن ترك المامور به الثاني اذا غلب على ظنه صلى الله عليه وسلم ان الحكم في صورة معلل بوصف
ثم علم او ظن حصول ذلك الوصف في صورة اخرى فانه يلزم ان يحصل له الظن بان حكم الله تعالى
في تلك الصورة كحكمه في الصورة الاولى وحينئذ فيجب عليه ان يعمل بمقتضاه لان الاصل وهو المقرر
في بدايه العقول وجوب العمل بالراجح الثالث ان العمل بالاجتهاد اشق من العمل بالنص لانه يحتاج
الى اتعاب النفس وبذل الوسع فيكون اكثر ثوابا لقوله صلى الله عليه وسلم لعائشة اجرك على قدر
نصبك فلو لم يعمل النبي صلى الله عليه وسلم به مع ان بعض امته قد عمل به لكان يلزم اختصاص بعض
امته بفضيلة لم توجد فيه وهو ممتنع الرابع وهو قريب مما قبله او هو معه دليل واحد ان العمل
بالاجتهاد ادل على الفطانة وجودة القريحة من العمل بالنص قطعا فيكون الغاية في نوع من الفضل
فلا يجوز خلو الرسول عليه السلام منه لكونه جامعا لانواع الفضائل ثم ذكر المصنف للمانعين
دليلين احدهما قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فانه يدل على ان الاحكام الصادرة
عنه عليه السلام كانت بالوحي والجواب انه لما امر بالاجتهاد وبتبليغ مقتضاه لم يكن ذلك نطقا
بغير الوحي واجاب صاحب الحاصل بان الاجتهاد اذا كان مامورا به لم يكن النطق به هوى
واقتصر عليه وتبعه المصنف على ذلك وهو يشعر بان الخصم قد استدل بصدر الايه وهو باطل
فانه لا يقول بان القول بالاجتهاد قول بالهوى فان الهوى هو القول بمحض غرض النفس بل الذي يناسب
التمسك به انما هو قوله تعالى ان هو الا وحي يوحى على ما قررناه ثم لو سلمنا ان الاجتهاد قول بالهوى
على تقدير تفسير الهوى المذكور في الايه بما تميل اليه النفس وتسكن له فلا يستقيم ان يجاب عنه
بانه ليس بهوى بل الجواب المطابق ان يقول هذا الهوى مامور به الدليل الثاني لو جاز
له صلى الله عليه وسلم ان يجتهد في الاحكام الشرعيه لكان يمتنع عليه تاخير فصل الخصومات
والمحاكمات الى نزول الوحي لان القضاء على الفور وقد تمكن منه بالاجتهاد لكنه اخر في الظهار

واللعان

واللعان واجاب المصنف بان العمل بالقياس مشروط بفقدان النص وبوجود اصل يقاس
عليه وحينئذ فنقول ربما كان انتظاره الوحي لكي يحصل له الياس عن النص وذلك بان يمضي
مقدار يعرف به ان الله تعالى لا ينزل فيه وحيا او انتظر لانه لم يجد اصلا يقيس عليه وهذا الياس
اخذه المصنف من الحاصل ولم يذكره الامام ولا الامدي قوله فرع الى اخره هذا البحث
مبني على جواز الاجتهاد للرسول عليه السلام فلذلك عبر عنه بالفرع والذي جزم به المصنف
من كونه لا يخطي اجتهاده قال الامام انه الحق واختار الامدي وابن الحاجب انه يجوز عليه الخطا
بشرط ان لا يقر عليه ونقله الامدي عن اكثر اصحابنا والحنابله واصحاب الحديث احتج المانعون
بانا مامورون باتباعه صلى الله عليه وسلم فلو جاز عليه الخطا لوجب علينا اتباعه فيه وهو ضعيف
لان الخصم يمنع ان يقر على الخطا حتى يمضي زمان يمكن اتباعه فيه وبوجب التنبيه عليه فلا ذلك
فلا يتصور وجوب اتباعه فيه سلمنا لكنه منقوض بوجوب اتباع العامي للمفتي واحتج الامدي
باشيا منها قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم وقوله تعالى في حق اسارى بدر ما كان لنبي ان
يكون له اسرى فان عمر كان قد اشار بقتلهم فلم يقتلهم النبي صلى الله عليه وسلم وبقوله عليه السلام
انما احكم بالظاهر قال الثانيه يجوز للغايبين عن الرسول وفاقا وللحاضرين ايضا
اذ لا يمتنع امرهم به قيل عرضة للخطا قلنا لا نسلم بعد الاذن ولم يثبت وقوعه اقول
اختلفوا في جواز الاجتهاد لامة النبي صلى الله عليه وسلم في زمنه على مذاهب حكاها الامدي احدها
يجوز مطلقا والثاني يمتنع مطلقا والثالث يجوز للغايبين من القضاة والولاة دون الحاضرين
والرابع ان ورد فيه اذن خاص جاز والا فلا والخامس انه لا يشترط الاذن بل يكفي السكوت مع
العلم بوقوعه قال واختلف القائلون بالجواز في وقوع التعبد به فمنهم من قال وقع التعبد به ومنهم
من توقف فيه مطلقا ومنهم من توقف في الحاضر دون الغايب قال والمختار جوازه مطلقا وان
ذلك مما وقع مع حضوره وغيبته ظنا لا قطعا وذكر الغزالي وابن الحاجب نحوه ايضا واختار
الامام جوازه مطلقا واما الوقوع فنقل عن الاكثرين انهم قالوا به في حق الغايب لقصة معاذ وانهم
توقفوا فيه في حق الحاضر ومال الى اختياره وكلام المصنف ايضا مطابق له كما ستعرفه اذا علمت ما
قلناه علمت ان ما نقله المصنف من الاتفاق على جوازه للغايب ممنوع وعبارة الامام انه جائز بلا اشكال
ثم استدل المصنف على جوازه في حق الحاضرين بانه لا يمتنع امرهم به اي لا يمتنع عقلا ولا شرعا
ان يقول الرسول عليه السلام للحاضرين عنده قد اوحي الي انكم مامورون بالاجتهاد والعمل به

فان ذلك لا يلزم منه محال لا لذاته وهو ظاهر ولا لغيره اذ الاصل عدمه فمن يدعيه فعليه البيان
قوله مثل عرضه الى اخره اي استدل المانعون بان الاجتهاد عرضة للخطا بلا اشكال والنص
امن منه وسلوك السبيل المخوف مع القدرة على سلوك الامن قبيح عقلا والجواب لا نسلم ان
الاجتهاد تعرض للخطا بعد اذن الشارع فيه فانه لما قال للمكلف انت مامور بالاجتهاد وبالعمل
به صار امنا من الخطا لانه حينئذ يكون اتيا بما امر به هكذا اجاب به الامام واتباعه فتبعهم المصنف
وهو ضعيف لان الاذن في الاجتهاد لا يمنع من وقوع الخطا فيه كما ستعرفه بل انما يمنع من
التاثيم والاولى في الجواب ان يقال لا نسلم انه قادر على تحصيل النص فانه قد يسال عن
الواقعة فلا يرد فيها شي بل يومر فيها بالاجتهاد سلمناه لكن لا نسلم ان ترك العمل بمقتضى
الاحتياط قبيح سلمناه لكنه فرع عن قاعدة التحسين والتقبيح العقليين قوله ولم يثبت
وقوعه هو عايد الى المسالة التي قبله وهو اجتهاد الحاضر ولا يتعدى اعادته الى الغايب ايضا فانه
مع كونه مخالفا للظاهر فانه مخالف لراي الاكثرين وللذي مال اليه الامام كما تقدم ايضاحه اذا
علمت هذا فنقول اما الوقوع للغايب فدليله قصة معاذ لما بعثه الى اليمن واما التوقف
في حق الحاضر فلتطرق الاحتمال الى ادلة الفريقين وقد صرحوا بها كما فعله الامام ولنذكر ما ذكره فنقول
احتج المانعون بوجهين احدهما ان الصحابة لو اجتهدوا في عصره عليه السلام لنقل والجواب
ان عدم النقل قد يكون لعلته ثم انه معارض بقصة سعد وغيره كما سياتي الثاني انهم كانوا يرفعون
الحوادث اليه ولو كانوا مامورين بالاجتهاد لم يرفعوها اليه والجواب ان الرفع قد يكون لسهولة
النص ولانه لم يظهر لهم في الاجتهاد شي واحتج القايلون بالوقوع بامرين احدهما تحكيم
سعد بن معاذ في بني قريظة وعمرو بن العاص وعقبة بن عامر ليحكما بين رجلين والجواب ان
ذلك من اخبار الاحاد فلا يجوز التمسك به الا في مسالة عملية وهذه المسالة لا تعلق لها بالعمل
الثاني قوله تعالى وشاورهم في الامر والجواب ان ذلك كان في الحروب ومصالح الدنيا
لا في احكام الشرع قال الثالثة لا بد له ان يعرف من الكتاب والسنة ما يتعلق بالاحكام
والاجماع وشرايط القياس وكيفية النظر وعلم العربية والناسخ والمنسوخ وحال الرواة ولا
حاجة الى الكلام والفقه لانه نتيجته اقول شرط الاجتهاد كون المكلف متمكنا من استنباط
الاحكام الشرعية ولا يحصل هذا التمكن الا بمعرفة امور احدها كتاب الله تعالى ولا يشترط
معرفة جميعه كما جزم به الامام وغيره بل يشترط ان يعرف منه ما يتعلق بالاحكام وهو خمسمائة

ايه

اية كما قاله الامام قال ولا يشترط حفظها عن ظهر القلب بل يكفي ان يكون عارفا بمواقعها حتى يرجع
اليها في وقت الحاجة والاقتصار على بعض القران مشكل لان تمييز ايات الاحكام من غيرها
متوقف على معرفة الجميع بالضرورة وتقليد الغير في ذلك ممتنع لان المجتهدين متفاوتون
في استنباط الاحكام من الايات لا جرم ان القيرواني في المستوعب نقل عن الشافعي انه
يشترط حفظ جميع القران وهو مخالف لكلام الامام من وجهين الثاني سنة رسول الله
صلى الله عليه وسلم ولا يشترط ايضا فيها الحفظ ولا معرفة الجميع كما تقدم الثالث الاجماع فينبغي ان
يعرف المسايل المجمع عليها حتى لا يفتي بخلاف الاجماع وليس المراد حفظ تلك المسايل كما نبه عليه الغزالي
بل طريقه كما قاله الامام ان لا يفتي الا بشي يوافق قول بعض المجتهدين او يغلب على ظنه انها واقعة متولدة
في هذا العصر لم يكن لاهل الاجماع فيها خوض الرابع القياس فلا بد ان يعرفه ويعرف شرايطه
المعتبرة لانه قاعدة الاجتهاد والموصل الى تفاصيل الاحكام التي لا حصر لها الخامس كيفية النظر
فيشترط ان يعرف شرايط الحدود والبراهين وكيفية تركيب مقدماتها واستنتاج المطلوب
منها ليامن من الخطا في نظره السادس علم العربية من اللغة والنحو والتصريف لان الادلة من الكتاب
والسنة عربية الدلالة فلا يمكن استنباط الاحكام منها الا بفهم كلام العرب افرادا وتركيبا ومن هذه
الجهة يعرف العموم والخصوص والحقيقة والمجاز والاطلاق والتقييد وغيره مما سبق ولقايل
ان يقول هذا الشرط يستغنى عنه باشتراط معرفة الكتاب والسنة فان معرفتهما مستلزمة لمعرفة
العربية بالضرورة السابع معرفة الناسخ والمنسوخ لئلا يحكم بالمنسوخ المتروك الثامن
حال الرواة فلا بد من معرفة حالهم في القوة والضعف ومعرفة طرق الجرح والتعديل لان الادلة لا
اطلاع لنا عليها الا بالنقل فلا بد من معرفة النقلة واحوالهم ليعرف المنقول الصحيح من الفاسد قال الامام
والبحث عن احوال الرواة في زماننا مع طول المدة وكثرة الوسايط كالمتعذر فالاولى الاكتفاء بتعديل
الايمة كالبخاري ونحوه قال فظهر بما ذكرناه ان اهم العلوم للمجتهد علم اصول الفقه قوله ولا حاجة
اي لا يحتاج المجتهد الى علم الكلام لامكان استفادة الاحكام الشرعية من دلايلها لمن جزم بحقيقة
الاسلام على سبيل التقليد ولا الى التفاريع الفقهية اي ما ولده المجتهدون بعد اتصافهم بالاجتهاد
كما قاله الامام لانه نتيجة الاجتهاد فلا يكون شرطا فيه والا لزم توقف الاصل على الفرع وهو دور وشرط
الامام ان يكون عارفا بالدليل العقلي كالاستصحاب وعارفا باننا مكلفون به واهمله المصنف قال
في المحصول والحق ان صفة الاجتهاد قد تحصل في فن دون فن بل في مسالة دون مسالة خلافا لبعضهم

قال الفصل الثاني في حكم الاجتهاد اختلفوا في تصويب المجتهدين بناء على الخلاف
في ان لكل صورة حكما معينا وعليه دليل قطعي او ظني والمختار ما صح عن الشافعي رضي الله عنه ان في الحادثة
حكما معينا عليه امارة من وجدها اصاب ومن فقدها اخطا ولم ياثم لان الاجتهاد مسبوق بالدلالة لانه
طلبها والدلالة متاخرة عن الحكم فلو تحقق الاجتهادان لاجتمع النقيضان ولانه قال عليه السلام من اصاب
فله اجران ومن اخطا فله اجر قيل لو تعين الحكم فالمخالف له لم يحكم بما انزل الله فيفسق ويكفر لقوله تعالى
ومن لم يحكم قلنا لما امر بالحكم بما ظنه وان اخطا حكم بما انزل الله قيل لو لم يصوب الجميع لما جاز نصب المخالف
وقد نصب ابو بكر زيدا قلنا لم يجز تولية المبطل والمخطئ ليس بمبطل اقول المعروف انه ليس
كل مجتهد في العقليات مصيبا بل الحق فيها واحد من اصابه اصاب ومن فقده اخطا واثم وقال العنبري
والجاحظ كل مجتهد فيها مصيب اي لا اثم عليه وهما محجوجان كما نقله الآمدي واما المجتهدون في المسائل بالاجماع صح
الفقهية وهو الذي تكلم فيه المصنف فهل المصيب منهم واحد او الكل مصيبون فيه خلاف مبني كما ذكره
المصنف وغيره على ان كل صورة هل لها حكم معين ام لا وفيه اقوال كثيرة ذكرها الامام واقتصر المصنف
على بعضها فلنذكر ما ذكره منها اعني الامام فنقول اختلف العلماء في الواقعة التي لا نص فيها على قولين
احدهما انه ليس لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم معين بل حكم الله تعالى فيها تابع لظن المجتهد وهؤلاء
هم القائلون بان كل مجتهد مصيب وهم الاشعري والقاضي وجمهور المتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة
واختلف هؤلاء فقال بعضهم لا بد ان يوجد في الواقعة ما لو حكم الله تعالى فيها بحكم لم يحكم الا به وهذا هو
القول بالاشبه وقال بعضهم لا يشترط ذلك والقول الثاني ان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا وعلى
هذا فيه اقوال احدها وهو قول طائفة من الفقهاء والمتكلمين حصل الحكم من غير دلالة ولا امارة بل هو
كدفين يعثر عليه الطالب اتفاقا فمن وجده فله اجران ومن اخطاه فله اجر والقول الثاني عليه امارة اي
دليل ظني والقائلون به اختلفوا فقال بعضهم لم يكلف المجتهد باصابته لخفائه وغموضه فلذلك
كان المخطئ فيه معذورا ماجورا وهو قول كافة الفقهاء وينسب الى الشافعي وابي حنيفة وقال بعضهم
انه مامور بطلبه اولا فان اخطا وغلب على ظنه شيء اخر تعين التكليف وصار مامورا بالعمل بمقتضى ظنه
والقول الثالث ان عليه دليلا قطعيا والقائلون به اتفقوا على ان المجتهد مامور بطلبه لكن اختلفوا
فقال الجمهور ان المخطئ فيه لا ياثم ولا ينقض قضاؤه وقال بشر المريسي بالتاثيم والاصم بالنقض والذي
نذهب اليه ان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا عليه دليل ظني وان المخطئ فيه معذور وان القاضي
لا ينقض قضاؤه به هذا حاصل كلام الامام وتابعه عليه المصنف على اختياره وزاد عليه فادعى

انه

انه الذي صح عن الشافعي وعلمنا بهذا انه اراد القول الاول المفرع على القول الثاني الذي هو مفرع على
الثاني من القولين الاولين لكنه اهمل منه كون المخطئ فيه ماجورا وان المجتهد لم يكلف باصابته وانما عبر
عن هذا القول بانه الذي صح عن الشافعي لان له قولا اخر ان كل مجتهد مصيب حكاه ابن الحاجب وغيره
فقال ونقل عن الائمة الاربعة التخطئة والتصويب واعلم ان كلام الاشعري المتقدم لا يستقيم مع
ما ذهب اليه من كون الاحكام قديمة قوله لان الاجتهاد اي الدليل على ان المصيب واحد دليلان
عقلي ونقلي الاول ان الاجتهاد مسبوق بالدلالة لان الاجتهاد هو طلب دلالة الدليل على الحكم
وطلب الدلالة متاخر عن الدلالة لان طلب الوقوف على الشيء يستدعي تقدم ذلك الشيء في الوجود
ثبت ان الاجتهاد مسبوق بالدلالة والدلالة متاخرة عن الحكم لانها نسبة بين الدليل والمدلول الذي
هو الحكم والنسبة بين الامرين متاخرة عنهما واذا ثبت ان الدلالة متاخرة عن الحكم لزم ان يكون الاجتهاد
متاخرا عن الحكم بمراتب لانه متاخر عن الدلالة المتاخرة عن الحكم وحينئذ فلو تحقق الاجتهادان اي
كان مدلول كل منهما حقا صوابا لاجتمع النقيضان لاستلزامه ثبوت حكمين متنافيين في نفس الامر
بالنسبة الى مسالة واحدة الثاني قوله عليه السلام من اجتهد فاصاب فله اجران ومن اخطا فله اجر
دل الحديث على ان المجتهد قد يخطئ وقد يصيب وهو المدعى وفي الدليلين نظر اما الاول فلا نسلم ان
طلب الشيء يتوقف على ثبوته في الخارج بل على تصوره الا ترى ان المتيمم اذا طلب الماء في بريه فانه ليس
متحققا لوجوده بل مقصوده انما هو التحصيل على تقدير الوجود سلمنا لكن لا نسلم ان النسبة
تتوقف على المنتسبين كما تقدم غير مرة فان تقدم الباري تعالى على العالم نسبة بينه وبين العالم
مع ان هذه النسبة ليست متوقفة على العالم سلمنا لكنه لا يثبت به المدعى بتمامه فانه لا يدل على
سقوط الاثم عن المخطئ وحصول الاجر له وايضا فدعواه ان الاجتهاد هو طلب الدلالة ممنوع بل هو
طلب الحكم نفسه لكن بوساطة الدلالة فكان ينبغي له الاقتصار في الدليل عليه لان مقصوده يحصل
به ولا يتكلف ارتكاب امر ممنوع ومستغنى عنه واما الحديث فلا دلالة فيه ايضا لان القضية الشرطية
لا تدل على وقوع شرطها بل ولا على جواز وقوعه فان قيل لا دلالة فيه ايضا لان الخطا متصور
عند القائلين بان كل مجتهد مصيب وذلك عند عدم استفراغ الوسع فانه ان كان ذلك مع العلم بالتقصير
فهو مخطئ اثم وان كان بدون العلم به فهو مخطئ غير اثم فلعل هذه الصورة هي المرادة من الحديث او لعل
المراد منه ما اذا كان في المسالة نص او اجماع او قياس جلي ولكن طلبه المجتهد واستفرغ فيه
وسعه فلم يجده فان الخطا في هذه الصورة متصور ايضا عندهم قلنا ان وقع الاجتهاد المعتبر

فما ذكرتموه فقد ثبت المدعي وهو خطأ بعض المجتهدين في الجملة وان لم تقع فلا يجوز حمل الحديث
عليه لما تقرر من وجوب حمل اللفظ على الشرعي ثم العرفي ثم اللغوي **فان قيل** الدليل على ان كل مجتهد
مصيبا قولهم ليس كل مجتهد مصيبا لان اجتهاده في هذه المسئلة ان كان صوابا فقد حصل المدعي وان كان
خطا فقد وقع الخطا لهذا المجتهد وحينئذ فلا يكون كل مجتهد مصيبا **قلنا** هذه المسئلة اصولية وكلامنا
في المجتهدين في الفروع **قوله** قيل لو تعين اي احتج من قال بانه ليس لله في الواقعة حكم معين بل
حكمها تابع لظن المجتهدين بامرين احدهما انه لو تعين الحكم لكان المخالف له حاكما بغير ما انزل الله تعالى
وحينئذ فيفسق لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون او يكفر لقوله تعالى ومن لم
يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون واللازم باطل اتفاقا فالملزوم مثله والجواب ان المجتهد
لما كان مامورا بالحكم بما ظنه وان اخطا فيه كان حاكما بما انزل الله تعالى الثاني لو لم يكن كل مجتهد مصيبا
لما جاز للمجتهد ان ينصب حاكما يخالفه في الاجتهاد لكونه تمكينا من الحكم بغير الحق لكنه يجوز لان
ابا بكر رضي الله عنه نصب زيد بن ثابت مع انه كان يخالفه في الجد وفي غيره وشاع ذلك بين الصحابة ولم
ينكروه والجواب ان الممتنع انما هو تولية المبطل اي من يحكم بالباطل والمخطي في الاجتهاد ليس بمبطل لانه
ات بالمامور به **قال** فرعان الاول لو راى الزوج لفظه كناية وراته الزوجة صريحا
فله الطلب ولها الامتناع فيراجعان غيرهما الثاني اذا تغير الاجتهاد كما لو ظن ان الخلع فسخ ثم ظن انه
طلاق فلا ينقض الاول بعد امضا الحكم وينقض قبله **اقول** الفرع الاول في طريق
فصل الحادثة التي لا يمكن الصلح فيها اذا نزلت بالمجتهدين المختلفين او المقلدين لهما سوا قلنا المصيب واحد
ام لا كما اذا كان الزوجان مجتهدين فقال لها انت باين مثلا من غير نية للطلاق فراى الزوج ان اللفظ الصادر
منه كناية فيكون النكاح باقيا وراءت المراة انه صريح فيكون الطلاق واقعا فللزوج طلب الاستمتاع بها
ولها الامتناع منه وطريق قطع المنازعة بينهما ان يرجعا الى حاكم او يحكما رجلا وحينئذ فاذا حكم الحاكم
او المحكم بشي وجب عليهما الانقياد اليه فان كانت الحادثة مما يجوز فيها الصلح كالحقوق المالية فيجوز
فصلها به ايضا وهو واضح الفرع الثاني في نقض الاجتهاد فنقول اذا اداه اجتهاده الى ان
الخلع فسخ فنكح امراة كان قد خالعها ثلثا ثم تغير اجتهاده الى ان الخلع طلاق نظر ان تغير بعد قضا
القاضي بمقتضى الاجتهاد الاول وهو صحة النكاح فلا يجوز نقضه بالاجتهاد الثاني بل يستمر على نكاحه
لتاكد الحكم وان تغير قبل حكم الحاكم بالصحة وجب عليه مفارقتها لانه يظن الان ان اجتهاده الاول
خطا والعمل بالظن واجب واليه اشار المصنف بقوله وينقض قبله وكانه اراد بالنقض ترك العمل

بالاجتهاد

بالاجتهاد الاول والا فالاتفاق على ان الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد وهذا التفصيل بعينه يجري في زوجة
المقلد لهذا المجتهد وكلام المصنف يحتمل كلا من المسئلتين وحكى الامام قولا انه لا يجب على المقلد المفارقة
مطلقا **قال** الباب الثاني في الافتا وفيه مسايل الاولى يجوز الافتا
للمجتهد ومقلد الحي واختلف في تقليد الميت لانه لا قول له لانعقاد الاجماع على خلافه والمختار جوازه
للاجماع عليه في زماننا **اقول** مقصود هذا الباب منحصر في المفتي والمستفتي وما فيه الاستفتا
فلذلك ذكر المصنف فيه ثلث مسايل لجمع الامور الثلث المسئلة الاولى في المفتي يجوز للمجتهد
ان يفتي اذا اتصف بالشروط المعتبرة في الراوي وهل يجوز للمقلد ان يفتي بما صح عنده من مذهب
امامه سوا كان سماعا منه او رواية عنه او مسطورا في كتاب معتمد عليه نظر فيه فان كان امامه
حيا ففيه اربعة مذاهب حكاها ابن الحاجب احدها يجوز مطلقا وهو مقتضى اختيار الامام والمصنف
لانه ناقل كالراوي فيجوز كنقل الاحاديث والثاني يمتنع مطلقا لانه انما يسال عما عنده لا عما عند مقلده ولما
القياس على نقل الاحاديث فممنوع قال ابن الحاجب لان الخلاف ليس في مجرد النقل اي انما الخلاف
في ان غير المجتهد هل له الجزم بالحكم وذكره لغيره ليعمل بمقتضاه والثالث لا يجوز عند وجود
المجتهد ويجوز عند عدمه للضرورة ورابعها انه ان كان مطلعا على الماخذ اهلا للنظر جاز لوقوع
ذلك على مر الاعصار من غير انكار وان لم يكن كذلك فلا يجوز لانه يفتي بغير علم وهذا هو المختار عند
الامدي وابن الحاجب وغيرهما وان كان امامه ميتا ففي الافتا بقوله خلاف ينبني على جواز تقليده
فلذلك عدل المصنف عما ساق الكلام له وهو الافتا بقوله الى حكاية الخلاف في قولهم تقليده وهو
حسن لكن حكايته للخلاف في هذا دون مقلد الحي يوهم الاتفاق على الجواز فيه وليس كذلك لما عرفت
قوله لانه اي الدليل على انه لا يجوز الافتا لمقلد الميت ان الميت لا قول له بدليل انعقاد الاجماع
على خلافه ولو كان له قول لم ينعقد كما لا ينعقد على خلاف قول الحي واذا لم يكن له قول لم يجز تقليده
ولا الافتا بما كان ينسب اليه قالوا وانما صنفت كتب الفقه لاستفادة طريق الاجتهاد من تصرفهم
وكيفية بنا بعضها على بعض ومعرفة المتفق عليه من المختلف فيه هذا ما نقله الامام في تقليد الميت
حكما وتعليلا ثم مال الى الجواز فقال ولقايل ان يقول قد انعقد الاجماع في زماننا على جواز
العمل بهذا النوع من الفتوى لانه ليس في هذا الزمان مجتهد والاجماع حجة وهذا الذي مال اليه قد
صرح المصنف باختياره واستدل له بما ذكرناه وهو دليل ضعيف فان الاجماع انما يعتبر من
المجتهدين فاذا لم يوجد مجتهد في هذا الزمان لم يعتبر اجماع اهله والاولى في الاستدلال ان

في الحوادث

ثالث لو لم يجز ذلك لادى الى فساد احوال الناس وتضررهم ولو بطل قول القايل بموته لم يعتبر
شي من اقواله كروايته وشهادته ووصاياه وما استدل به الخصم من انعقاد الاجماع على خلافه ممنوع
لما سبق فيه من الخلاف وان سلم فهو معارض لحجية الاجماع بعد موت المجمعين قال الثانية
يجوز الاستفتا للعامي لعدم تكليفهم في شي من الاعصار بالاجتهاد ولتفويت معايشهم واستضرارهم
بالاشتغال باسبابه دون المجتهد لانه مامور بالاعتبار قيل معارض بعموم فاسئلوا اطيعوا الله
واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وقول عبد الرحمن لعثمن ابايعك على كتاب الله وسنة رسوله وسيرة
الشيخين قلنا الاول مخصوص والاول بعد الاجتهاد والثاني في الاقضية والمراد من السيرة
لزوم العدل اقول المسالة الثانية في المستفتي اي في من يجوز له الاستفتا ومن لا يجوز
فنقول اختلفوا في ان من لم يبلغ رتبة الاجتهاد هل يجوز له الاستفتا في الفروع فيه ثلثة
مذاهب حكاها الامام اصحها نعم وعند الامدي واتباعهما يجوز مطلقا بل يجب والثاني لا بل يجب
عليه ان يقف على الحكم بطريقه واليه ذهب المعتزلة البغدادية والثالث قال به الجبائي يجوز ذلك
في المسايل الاجتهادية كازالة النجاسة بالخل ونحوه دون المسايل المنصوصة كتحريم الربا في الاشيا
الستة مثلا والخلاف كما قال ابن الحاجب جار في غير المجتهد سوا كان عاميا محضا او عالما واستدل
المصنف على الجواز بامرين احدهما اجماع السلف عليه لان العوام لم يكلفوا في شي من الاعصار
بالاجتهاد فلو كانوا مامورين بذلك لكلفوهم به وانكروا عليهم العمل بفتاويهم مع انه لم يقع شي
من ذلك الثاني ان تكليفهم بالاجتهاد يودي الى تفويت معايشهم واستضرارهم بالاشتغال
بتحصيل اسبابه وذلك سبب لفساد الاحوال فيكون القول به باطلا قوله دون المجتهد اي
فانه لا يجوز له الاستفتا اي لا بعد الاجتهاد اتفاقا كما قاله الامدي وابن الحاجب ولا قبله على المختار
عندهما وعند الامام واتباعه لانه مامور بالاعتبار اي الاجتهاد لقوله تعالى فاعتبروا فانه عام شامل
للعامي وللمجتهد ترك العمل به بالنسبة الى العامي لعجزه عن الاجتهاد فبقي معمولا به في حق المجتهد
وحينئذ فلو جاز له الاستفتا لكان تاركا للاعتبار المامور به وتركه لا يجوز وقد حكى الامدي
وابن الحاجب في المسالة سبعة مذاهب لم يعرض الامام لاكثرها اصحها ما قاله المصنف والثاني
يجوز مطلقا وهو مذهب احمد والثالث قاله بعض اهل العراق يجوز فيما يخصه دون ما يفتي
به والرابع يجوز فيما يفوت وقته اي مما يخصه ايضا كما نبه عليه الامدي ولا يجوز فيما لا
يفوت والخامس وهو مذهب محمد بن الحسن يجوز تقليد الاعلم لا تقليد المساوي والادون

والسادس

والسادس يجوز تقليد الصحابي بشرط ان يكون ارجح في نظره من غيره وما عداه لا يجوز وقد
تقدم نقله عن الشافعي والسابع يجوز تقليد الصحابي والتابعي دون غيرهما وحكى الامدي
ثامنا عن ابن سريج لم يذكره ابن الحاجب انه يجوز تقليد الاعلم بشرط تعذر الاجتهاد وهذا الخلاف
انما هو في الجواز لا في الوجوب كما نبه عليه الامام في اثنا هذه المسالة قوله قيل معارض يعني
ان الاستدلال على المنع بقوله تعالى فاعتبروا معارض بثلثة ادلة احدها قوله تعالى فاسئلوا
اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فانه يدل على جواز السوال لمن لا يعلم سوا كان مجتهدا او غير مجتهد والمجتهد
قبل اجتهاده غير عالم فوجب ان يجوز له ذلك الثاني قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله
واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فانه يدل على قبول قول ولي الامر على كل احد مجتهدا كان او غيره
والعلما من اولي الامر لان امرهم ينفذ على الامرا والولاة فيكون قولهم معمولا به في حق المجتهد والمقلد
الثالث الاجماع فان عبد الرحمن بن عوف قال لعثمن رضي الله عنه حين عزم على مبايعته ابايعك على
كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وسيرة الشيخين فالتزمه عثمن وكان ذلك بمحضر من
الصحابة فلم ينكر عليهما احد فكان ذلك اجماعا على جواز اخذ المجتهد بقول المجتهد الميت واذا
جاز ذلك جاز الاخذ بقول الحي بطريق الاولى واجاب المصنف عن الاول وهو قوله تعالى
فاسئلوا بانه مخصوص بالعوام اذ لو كان شاملا للمجتهد بل لغير العالمين لكان يجوز للمجتهد ذلك
بعد الاجتهاد ايضا لكونه ظانا بالحكم لا عالما به لكنه لا يجوز اتفاقا كما تقدم قال الامام ولان مقتضاه
وجوب السوال وهو غير واجب بالاجماع ولانه امر بالسوال من غير تعيين المسئول عنه وهو مطلق
يصدق بصورة وقد قلنا به في السوال عن الادلة وعن الثاني وهو قوله تعالى اطيعوا الله الاية
بان ذلك انما ورد في الاقضية دون المسايل الاجتهادية او نقول انه مطلق ولا عموم فيه فيكفي
حمله على الاقضية وعن الثالث وهو الاجماع ان المراد من السيرة انما هو لزوم العدل والانصاف
من الناس والبعد عن حب الدنيا لا الاخذ بالاجتهاد قال الثالثة انما يجوز في الفروع
وقد اختلف في الاصول ولتافيه نظر ولكن هذا اخر كلامنا اقول المسالة الثالثة
فيما يجوز فيه الاستفتا وما لا يجوز فنقول يجوز للعامي الاستفتا في الفروع على ما فيه من
الخلاف المذكور في المسالة السابقة واختلفوا في الاصول كوجود الصانع ووحدته واثبات الصفات
ودلايل النبوة فالاكثرون على ما نقله الامدي واختاره هو والامام وابن الحاجب انه لا يجوز لا للمجتهد
ولا للعامي بل تحصيل العلم في الاصول واجب على الرسول لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله واذا

وجب عليه وجب علينا لقوله تعالى واتبعوه واعترض عليه بان الدليل خاص بالتوحيد والدعوى
عامه فلا تفيد المطلوب واستدل المجوزون بالقياس على جواز التقليد في المسايل الفروعيه
واجاب الاولون بان المسايل الفروعيه غير متناهيه فيعسر على العامي الوقوف عليها بخلاف
المسايل الاصوليه فانه لا عسر في العلم بها وتوقف المصنف في هذه المسلة لتعارض الادله من
الجانبين عنده من غير ترجيح فلهذا قال ولنا فيه نظر ونقل الامدي وابن الحاجب عن بعضهم ان
النظر فيه حرام وهو ظاهر كلام الشافعي وهذه المسله محلها علم الكلام فلذلك اختصر فيها المصنف
فرعان حكاهما الامام الاول اذا وقعت للمجتهد حادثه فاجتهد فيها وافتى ثم
وقعت له ثانيا فان كان ذاكرا لما مضى من طرق الاجتهاد فهو مجتهد ويجوز له الافتا به وان نسيه
لزمه استيناف الاجتهاد وحينيذ فاذا تغير اجتهاده لزمه العمل بالثاني والاحسن تعريف المستفتي
بالتغير ليلا يعمل به قال ولقايل ان يقول لما كان الغالب على ظنه ان الطريق الذي تمسك
به اولا كان طريقا قويا لزم بالضروره ان يحصل له الظن بان تلك الفتوى حق وحينيذ فيجوز له الفتوى
به لان العمل بالظن واجب وقد صحح ابن الحاجب ان تجديد الاجتهاد لا يجب ولم يفصل بين الذاكر وغيره
مع ان الامدي حكى فيه الاقوال الثلثه وصحح التفصيل الثاني اتفقوا على ان العامي لا يجوز له ان يستفتي
الا من غلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وذلك بان يراه منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق
ويرى اجماع المسلمين على سواله فان سال جماعه فاختلفت فتاويهم فقال قوم يجب عليه الاجتهاد
في اورعهم واعلمهم وقال اخرون لا يجب ذلك عليه اذا اجتهد فان ترجح احدهما مطلقا في ظنه تعين العمل
بقوله وان ترجح احدهما في الدين واستويا في العلم وجب الاخذ بقول الادين وان ترجح في العلم واستويا
في الدين فمنهم من خيره ومنهم من اوجب الاخذ بقول الاعلم وهو الاقرب وان ترجح احدهما في الدين وترجح
الاخر في العلم فقيل يوخذ بقول الادين والاقرب الاخذ بقول الاعلم وان استويا مطلقا فقد يقال
لا يجوز وقوعه كما قد قيل في استوا الامارتين وقد يقال بجوازه وحينيذ فاذا وقع ذلك تخير ورجح
ابن الحاجب جواز تقليد المفضول مع وجود الفاضل وحكى خلافا في استفتا المجهول سبقه اليه
الغزالي ثم الامدي وهو وارد على الامام في دعواه الاتفاق على المنع منه كما تقدم فرعان
حكاهما ابن الحاجب احدهما يجوز خلو الزمان عن المجتهد خلافا للحنابله لنا قوله عليه السلام
ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه ولكن يقبض العلما حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤسا
جهالا فسيلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا الثاني اذا قلد مجتهدا في مسله فليس له تقليد

غيره

غيره فيها اتفاقا ويجوز ذلك في حكم اخر على المختار فلو التزم مذهبا معينا كالطايفه الشافعيه
والحنفيه ففي الرجوع الي غيره من المذاهب ثلثه اقوال ثالثها يجوز الرجوع فيما لم يعمل به ولا يجوز في
غيره فايدتان احديهما ذكر القرافي في شرح المحصول ان تقليد مذهب الغير
حيث جوزناه فشرطه ان لا يكون موقعا في امر يجتمع على ابطاله الامام الذي كان على مذهبه والامام
الذي انتقل اليه فمن قلد مالكا مثلا في عدم النقض باللمس الخالي عن الشهوه وصلى فلا بد ان يدلك
بدنه ويمسح جميع راسه والا فتكون صلاته باطلة عند الامامين الفايده الثانيه تقليد
الصحابه رضي الله عنهم ينبني على جواز الانتقال في المذاهب كما حكى عن ابن برهان في الاوسط
لان مذاهبهم غير مدونه ولا مضبوطه حتى يمكن المقلد الاكتفا بها فيوديه ذلك الي الانتقال قال
امام الحرمين في البرهان اجمع المحققون على ان العوام ليس لهم ان يتعلقوا بمذهب اعيان الصحابه
رضي الله عنهم بل عليهم ان يتبعوا مذاهب الايمه الذين سبروا ونظروا وبوبوا الابواب وذكروا
اوضاع المسايل لانهم اوضحوا طرق النظر وهذبوا المسايل وبينوها وجمعوها وذكر ابن الصلاح
ايضا ما حاصله انه يتعين تقليد الايمه الاربعه دون غيرهم لان مذاهب الاربعه قد انتشرت
وعلم تقييد مطلقها وتخصيص عامها وشرط فروعها بخلاف مذهب غيرهم فرضي الله عنهم
وارضاهم وحشرنا في زمرتهم انه رحيم ودود تم الكتاب والله الموفق للصواب واليه
المرجع والماب وله الحمد ظاهرا وباطنا وهو حسبنا ونعم الوكيل قال الناسخ للنسخه
التي نسخت منها هذه النسخه رايت مكتوبا بخط المصنف في اخر نسخته التي بخطه ما مثاله قال العبد
الفقير الي عفو الله وغفرانه عبد الرحيم بن الحسن الاسنايي الشافعي عامله الله بلطفه فرغت من
هذا التصنيف الكتاب المبارك عند فراغ السنه المباركه سنه احدى واربعين وسبعمايه احسن الله تعالى
خاتمتها وعقباها بمنه وكرمه وابتدات فيه في شهر صفر سنه اربعين وسبعمايه وكان تاليفه في المدرسه
المباركه الشريفيه رحم الله واقفها من القاهره المعزيه حماها الله وساير بلاد الاسلام اللهم فكما ارشدت
الى ابتدايه واعنت على انتهايه فاجعله خالصا لوجهك موجبا للفوز لديك وانفع به مولفه وكاتبه
والناظر فيه وجميع المسلمين وصلواته وسلامه على سيدنا محمد واله اجمعين الحمد لله رب العالمين كتبه
ناسخه وفي اخر النسخه المنقوله منها بخط المصنف ايضا بلغ مقابله محررة من اوله الى اخره على يد مولفه كاتب هذه
الاحرف عفا الله تعالى عنه علق هذا الشرح لنفسه العبد الفقير الي الله تعالى
محمد بن ناصر الدين بن عبد الله الكوجري عفا الله عنهم اجمعين وكان
الفراغ من تعليقه يوم الاربعا سادس ربيع الاول سنه ثمانماية
قوبلت هذه النسخه من اولها الى اخرها مقابله مرضيه
على النسخه التي قوبلت على نسخه المولف التي